



Colecția

CURSURI, MANUALE
ȘI TRATATE DE
TEOLOGIE ORTODOXĂ

LITURGICA GENERALĂ

CU NOȚIUNI DE ARTĂ
BISERICEASCĂ,
ARHITECTURĂ
ȘI PICTURĂ CREȘTINĂ

I

Preot prof. univ. dr.
ENE BRANIȘTE



BASILICA

BUCUREȘTI

2015

LITURGICA GENERALĂ
CU NOȚIUNI DE ARTĂ BISERICEASCĂ,
ARHITECTURĂ ȘI PICTURĂ CREȘTINĂ

– vol. I –

Preot Prof. Univ. Dr. ENE BRANIȘTE

LITURGICA GENERALĂ CU NOȚIUNI DE ARTĂ BISERICEASCĂ, ARHITECTURĂ ȘI PICTURĂ CREȘTINĂ

– vol. I –

**EDIȚIA A TREIA
REVIZUITĂ ȘI COMPLETATĂ DE
PR. PROF. DR. NICOLAE D. NECULA**

**Volum publicat cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte
DANIEL
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române**

**BASILICA
București – 2015**

COLECȚIA CURSURI, MANUALE ȘI COMPENDII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Editor:

Pr. Mihai HAU

Redactor coordonator:

Cristian ANTONESCU

Redactor:

Mihai GRIGORAȘ

Layout și copertă:

Daniela PASCU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BRANIȘTE, ENE

Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină / preot prof. univ. dr. Ene Braniște; vol. publicat cu binecuvântarea Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române; reviz. și compl. de pr. prof. dr. Nicolae D. Necula. - Ed. a 3-a, rev. - București: Basilica

2 vol.

ISBN 978-606-29-0064-9

Vol. 1. - ISBN 978-606-29-0065-6

I. Daniel, patriarh al Bisericii Ortodoxe Române

II. Necula, Nicolae D. (ed.)

264:281.95

© Editura *BASILICA* – 2015

ISBN 978-606-29-0065-6

www.editurapatriarhiei.ro

editura@patriarhia.ro

PREFAȚĂ

Editura *BASILICA* publică acum ediția a treia a manualului de *Liturgică generală, cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*. Reeditarea acestui volum, al cărui conținut se adresează studenților din anul al III-lea al secției de Teologie Pastorală, s-a făcut din mai multe motive.

Primul și cel mai important este acela că acest volum, împreună cu cel de-al doilea, intitulat *Liturgica specială*, alcătuiesc cel mai bun tratat de teologie liturgică scris în teologia românească până în prezent, acoperind toate temele prevăzute în programa analitică aprobată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Este alcătuit la un înalt nivel științific și academic, cu o bogată documentare bibliografică, conținutul fiind expus foarte clar și concis, adecvat pentru nivelul universitar, iar temele tratate sunt corect și pedagogic proporționate ca întindere și cuprins.

Publicarea, în prezent, a unui nou tratat de *Liturgică* ar fi însemnat, de fapt, o repetare a acelorași teme și probleme din această specialitate teologică, lucru care nu ar fi adus nimic nou, semnificativ, în domeniu.

Este adevărat, necesitățile didactice actuale ale instituțiilor de învățământ teologic superior din Patriarhia Română impun elaborarea unor noi manuale și tratate. Dar, un tratat universitar de teologie, de anvergură, seriozitate, temeinicie și documentația celui scris de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, nu se poate întocmi în câteva luni sau chiar câțiva ani, ci într-o viață de om, lungă și rodnică, așa cum s-a întâmplat și cu tratatul distinsului nostru Părinte profesor, care l-a publicat spre sfârșitul vieții și al carierei sale universitare.

Volumul întâi, de *Liturgică generală*, va fi urmat de volumul al doilea, de *Liturgică specială*, care se predă studenților anului al IV-lea de

Teologie Pastorală și care va fi publicat tot sub egida Editurii *BASILICA*. În vederea editării acestor două volume, hotărâtă de Sfântul Sinod, am fost desemnat de către Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, să le pregătesc spre publicare. Având în vedere că volumul *Liturgica generală* a fost tipărit în 1985, ediția întâi, și 1993, ediția a doua, fără a mai lua în considerare și celelalte ediții, apărute la edituri diferite de cele ale Patriarhiei Române, se impuneau unele îndreptări, completări și îmbunătățiri în conținutul și în forma de expunere a tratatului. În acest sens, am efectuat următoarele modificări și completări:

1) Lăsând neschimbate textul și planul general ale lucrării, am completat doar lista sfinților români, canonizați în anul 1992 și în anii următori; 2) am adoptat noul mod de citare folosit în prezent de publicațiile editurilor Patriarhiei Române atât în privința notelor, cât și în privința bibliografiei; 3) am inserat toate referințele biblice infra-paginale în textul lucrării; 4) numerele volumelor din marile colecții de texte teologice au fost marcate cu cifre arabe, după sistemul actual de citare; 5) textele grecești au fost revizuite și îndreptate, acolo unde a fost cazul; 6) bibliografia și notele bibliografice au fost completate cu lucrări apărute recent, pe care le-am socotit necesare pentru o completă informare; 7) edițiile cărților de cult au fost actualizate și completate cu noile apariții tipărite la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.

Socotesc că prin aceste modalități de îngrijire a prezentei ediții am sprijinit valorificarea sporită a operei ilustrului și distinsului nostru dascăl, Pr. Prof. Univ. Dr. Ene Braniște, realizând o aducere a ei la zi, cel puțin sub aspect formal. Tratatul său rămâne normativ și actual pentru *Teologia Liturgică* și este un dar făcut teologiei românești și Bisericii Ortodoxe Române. Retipărirea lui în ediția a treia la Editura *BASILICA* a Patriarhiei Române este un gest nobil de cinstire și de recunoaștere a meritelor și competenței tuturor profesorilor din generația de aur a învățământului teologic universitar românesc, între care Pr. Prof. Dr. Ene Braniște ocupă un loc de frunte.

Mulțumim respectuos Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, pentru binecuvântarea de a publica volumul de față, gest firesc care mărturisește prin sine grija și preocuparea permanentă a Preafericirii Sale față de învățământul teologic din Biserica Ortodoxă Română.

Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula

CUPRINS

Prefață	5
Cuprins.....	9
Abrevieri	17

SECȚIUNEA I

PARTEA ÎNTÂI

INTRODUCERE ÎN STUDIUL LITURGICII

Capitolul I: Liturgica privită ca disciplină de învățământ teologic	23
1. Ce este Liturgica?.....	23
2. Obiectul și împărțirea Liturgicii	24
3. Locul Liturgicii în Teologie. Discipline înrudite și auxiliare	26
4. Metoda de expunere a Liturgicii.....	28
5. Folosul și importanța studiului Liturgicii.....	28
Capitolul II: Izvoarele Liturgicii	33
Capitolele III-V: Literatura liturgică (Istoria Liturgicii și bibliografia ei principală) de la începutul creștinismului până azi	37
1. Scrieri de interes liturgic în literatura creștină din primele trei veacuri	37
2. În perioada patristică (secolele IV-VIII), în Răsărit și Apus	39
3. În Bisericile Vechi-Orientale.....	43
4. În Răsărit, după sfârșitul epocii patristice (secolele VIII-IX)	44
5. În Apus, în Evul Mediu	46
6. În Apus, de la Reformă până azi	48
7. Literatura liturgică la ortodocși în secolele al XIX-lea și al XX-lea	56

PARTEA A DOUA

DESPRE CULT

Capitolul I: Cultul religios. Definiția și diferitele lui aspecte	69
1. Definiția cultului. Esența sau ființa lui.....	69
2. Cult intern și cult extern.....	70
3. Cult public și cult particular	71
4. Raportul dintre religie și cult	74

Capitolele II-III: Factorii sau termenii cultului	79
1. Subiectul cultului.....	79
2. Obiectul cultului.....	80
3. Raportul dintre factorii (termenii) cultului în creștinism.....	84
4. Obiective secundare ale cultului ortodox.....	86
5. Cult absolut (de adorare) și cult relativ (de venerare)	91
Capitolul IV: Scopurile sau funcțiile cultului divin public ortodox	95
1. Scopul latreutic	95
2. Scopul harismatic sau sfințitor.....	96
3. Scopul didactic (catehetic)	98
4. Ordinea (ierarhia) funcțiilor cultului în Ortodoxie și în celelalte confesiuni creștine.....	99
Capitolele V-VI: Instituirea și dezvoltarea cultului creștin	103
1. Originea și instituirea cultului creștin	103
2. Cultul creștin în epoca apostolică	105
3. Cultul creștin în epoca persecuțiilor.....	108
4. Cultul creștin după încetarea persecuțiilor, până la iconoclasm	110
5. Cultul creștin după epoca iconoclasmului	113
6. Cultul Bisericilor Vechi din Orient	114
7. Cultul Bisericii Apusene	114
8. Cultul confesiunilor protestante și neoprotestante	115
Capitolul VII: Trăsăturile generale ale cultului ortodox și caracterele sale specifice în comparație cu cultul celorlalte confesiuni creștine	119
1. Vechimea formelor și rânduieilor de cult.....	119
2. Caracterul sacrificial și ierarhic	120
3. Uniformitatea și stabilitatea cultului.....	120
4. Bogăția, varietatea și frumusețea formelor sale externe.....	121
5. Caracterul eclesiologic (comunitar).....	121
6. Simbolismul (caracterul epifanic și eshatologic).....	122
7. Caracterul universal (cosmic) al cultului	123
8. Importanța cultului în viața religioasă ortodoxă.....	124

PARTEA A TREIA

PERSOANELE LITURGICE

Capitolul I: Clerul creștin și funcțiile sale liturgice în Biserica primară	129
1. Considerații generale despre slujitorii cultului.....	129
2. Originea clerului creștin. Preoția Mântuitorului și a Sfinților Apostoli.....	130
3. Vechimea clerului creștin.	
Cele trei trepte ale clerului slujitor în Biserica veche.....	132
4. Cler și harismatici în Biserica primară	139

Capitolul II: Rolul și funcțiile liturgice ale celor trei trepte ale clerului în Biserica veche și în cultul ortodox de azi	145
1. Rolul arhiereului în cult.....	145
2. Preotul ca persoană liturgică.....	148
3. Diaconul ca slujitor al cultului, în vechime și azi	149
Capitolul III: Persoanele ajutătoare ale clerului slujitor (membrii clerului inferior) și funcțiile lor liturgice în trecut și astăzi.....	155
1. Originea și vechimea clerului inferior	155
2. Treptele clerului inferior în Biserica veche și funcțiile lor în cult	156
3. Numărul membrilor clerului inferior	163
4. Durata existenței treptelor clerului inferior	163
5. Clerul inferior în Biserica de azi.....	164
Capitolul IV: Credincioșii laici ca factori ai cultului (rolul laicilor în cult)	171
1. Cler slujitor și credincioși laici în cult, în general	171
2. Rolul credincioșilor la slujba Sfintei Liturghii	172
3. Rolul credincioșilor la slujbele Sfintelor Taine și la Ierurgii	174
4. Rolul credincioșilor laici la slujbele serviciului divin zilnic (Laudele bisericești)	174
5. Participarea credincioșilor laici la cultul public al Bisericii, în trecut și astăzi	176

PARTEA A PATRA TIMPURILE LITURGICE

Capitolul I: Scurte noțiuni despre calendar	183
1. Introducere. Timpul ca dimensiune a vieții Bisericii.....	183
2. Ce este calendarul? Cunoștințe elementare de astronomie și cronologie.....	184
3. Originea calendarului creștin și structura lui	186
4. Defectul original al calendarului iulian. Îndreptarea lui în Apus.....	188
5. Îndreptarea calendarului în Răsărit	189
6. Situația actuală a creștinătății din punctul de vedere al calendarului bisericesc.....	191
Capitolul II: Anul bisericesc (liturgic) și subdiviziunile lui.....	195
1. Comemorarea iconomiei mântuirii în cursul timpului și al diferitelor lui subdiviziuni	195
2. Ziua liturgică	196
3. Săptămâna liturgică	198
4. Luna ca subdiviziune a anului bisericesc.....	201
5. Anul bisericesc și cele trei mari perioade ale sale	202

Capitolul III: Despre sărbători, în general	209
1. Ce sunt sărbătorile?	209
2. Vechimea și universalitatea sărbătorilor.....	210
3. Instituirea sărbătorilor creștine	211
4. Cele mai vechi liste de sărbători creștine. Sinaxarul ortodox	214
5. Care este, pe scurt, rostul (funcția) sărbătorilor în viața noastră religioasă?	215
6. Împărțirea sărbătorilor Bisericii Ortodoxe	216
Capitolul IV: Duminica, sărbătoarea săptămânală a creștinilor	221
1. Temeiurile instituirii duminicii ca sărbătoare săptămânală.....	221
2. Vechimea sărbătorii.....	222
3. Numirile sărbătorii.....	224
4. Caracterul sărbătorii și modul sărbătoririi în vechime	227
5. Șirul duminicilor din cursul anului bisericesc.....	229
Capitolele V-VI: Sărbătorile domnești sau praznicele împărățești cu date fixe	235
1. Introducere generală despre praznicele împărățești, numărul și împărțirea lor	235
2. Nașterea Domnului	238
3. Tăierea împrejur	244
4. Botezul Domnului	246
5. Întâmpinarea Domnului.....	252
6. Schimbarea la Față.....	254
7. Înălțarea Sfintei Cruci	256
Capitolul VII: Praznicele împărățești cu dată schimbătoare	259
1. Duminica Floriilor	259
2. Sfintele Paști	261
3. Praznicul Înălțării la cer a Domnului	274
4. Rusaliile.....	276
5. Sfânta Treime	278
6. Sărbători specifice romano-catolicilor	279
Capitolul VIII: Sărbătorile Maicii Domnului	283
1. Vechimea cultului Maicii Domnului în Biserică și temeiturile lui biblice.....	283
2. Formele de exprimare a cultului Maicii Domnului	285
Capitolul IX: Durata praznicelor împărățești	303
1. Preserbare, după-serbare, odovanie	303
2. Durata preserbării și a după-serbării praznicelor împărățești.....	305
3. Alte sărbători cu înainte-serbare și după-serbare	307
4. Sărbătorile numite <i>soboare</i> (adunări)	308

Capitolele X-XI: Sărbătorile Sfinților Îngeri și ale Sfintei Cruci	311
A. Sfinții Îngeri.....	311
1. Cultul Sfinților Îngeri în antichitatea creștină	311
2. Sărbătorile închinat Sfinților Îngeri în cultul ortodox	314
B. Sfânta Cruce.....	316
3. Cultul Sfintei Cruci în creștinism. Istoria și formele lui de manifestare	316
4. Sărbătorile Sfintei Cruci în cultul ortodox	324
Capitolul XII: Sărbătorile sfinților prăznuți în toate Bisericele Ortodoxe	331
1. Cine sunt sfinții? Sărbătorile ca formă de cinstire a sfinților în cultul ortodox	331
2. Sărbătorile sfinților cu cinstire generală în toate Bisericele Ortodoxe.....	335
3. Sărbători ale sfinților cu date variabile	339
4. Alte forme de cinstire a sfinților în cultul ortodox	341
Capitolul XIII: Neomartirii și sfinții naționali ai diferitelor Biserici Ortodoxe.	
Sfinții români. Sfinți cu moaște la noi în țară	347
1. Neomartirii și sfinții naționali ai diferitelor Biserici Ortodoxe.....	347
2. Sfinți daco-romani și sfinți români mai vechi	350
3. Primele canonizări de sfinți români.....	354
4. Generalizarea cultului local al sfinților cu moaște la noi în țară.....	356
5. Alte canonizări de sfinți români	360
6. Importanța canonizării sfinților români.....	362
Capitolele XIV-XV: Posturile din cursul anului bisericesc	365
1. Ce este postul? Diferite păreri despre originea lui	365
2. Postul în diferite religii și în Vechiul Testament.....	366
3. Concepția creștină despre post	368
4. Postul în creștinismul primar. Primele reglementări privitoare la post	371
5. Disciplina bisericească privitoare la posturi. Felurile postirii	372
6. Posturile de mai multe zile (de durată) din cursul anului bisericesc ortodox.....	379
7. Dezlegări de posturi în condițiile vieții de azi	392
Capitolele XVI: Zilele pentru pomenirea generală (de obște) a morților, din cursul anului bisericesc ortodox	399
1. Cultul morților în religiile necreștine	399
2. Cultul morților în Vechiul Testament.....	400
3. Cultul morților în antichitatea creștină. Învățătura despre „Comuniunea Sfinților”	401
4. Zilele pentru pomenirea generală a morților din cursul anului bisericesc ortodox.....	408

SECȚIUNEA a II-a PARTEA A CINCEA

LOCURILE LITURGICE (LOCAȘURILE DE CULT). NOȚIUNI DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ ȘI ARTĂ BISERICEAȘĂ (ARHITECTURA ȘI PICTURA CREȘTINĂ)

Capitolul I: Locașurile creștine de cult în primele trei veacuri	417
1. Locașurile de cult înainte de creștinism	417
2. Locașurile de cult ale primilor creștini	418
3. Sălile din case, anume destinate pentru cult (secolele I-II)	421
4. Cele mai vechi biserici creștine. Mărturii literare	423
5. Mărturii arheologice	428
Capitolele II-III: Locașurile creștine de cult din secolul IV înainte.	
Basilicile și stilul basilical în arhitectura bisericească	433
1. Locașurile de cult în epoca Sfântului Constantin cel Mare	433
2. Basilicile păgâne (publice și particulare) și transformarea lor în locașuri creștine de cult.....	438
3. Basilici creștine, stilul basilical și caracteristicile lui principale	444
4. Tipuri regionale (locale) de basilici creștine și monumente reprezentative din diverse regiuni ale creștinătății.....	445
5. Basilici parohiale și basilici cimiteriale, clădiri-anexe ale basilicii paleocreștine	451
6. Basilici paleocreștine pe pământul românesc.....	453
A. ARHITECTURA BISERICEAȘĂ	
Capitolul IV: Arta bizantină.	
Stilul bizantin în arhitectura bisericească.....	457
1. Noțiuni sumare despre arta bizantină, în general	457
2. Transformarea tipului basilical în tip bizantin. Caracteristicile generale ale stilului arhitectonic bizantin	460
3. Evoluția și răspândirea stilului bizantin în arhitectura bisericească. Etape de dezvoltare și monumente reprezentative din diverse epoci și regiuni.....	465
Capitolele V-VII: Stilurile arhitectonice ale bisericilor din Apus.....	475
1. Stilul basilical	475
2. Stilul romanic.....	476
3. Stilul gotic.....	482
4. Renașterea (Renaissance)	490
5. Stilul baroc.....	497

6. Stilul rococo	498
7. Neoclasicismul	499
8. Arhitectura bisericească apuseană în secolele XIX-XX.....	501
Capitolul VIII: Arhitectura bisericească la români, de la începuturi până azi	507
1. Basilici din epoca paleocreștină pe teritoriul de azi al României.....	507
2. Biserici pe pământul românesc înainte de întemeierea Țărilor Române.....	508
3. Evoluția arhitecturii bisericești în Țara Românească, în secolele XIV-XIX.....	509
4. Evoluția arhitecturii bisericești în Moldova, în secolele XIV-XIX.....	515
5. Arhitectura bisericească în Țara Românească și Moldova în secolele XIX-XX.....	519
6. Arhitectura bisericească la românii din Transilvania. Bisericile de lemn.....	521
Capitolele IX-X: Locașuri de cult secundare (auxiliare), în vechime și astăzi	529
1. Cimitirele	529
2. Martiriile (bisericile martirilor).....	543
3. Baptisteriile.....	547
4. Paraclisele (Capelele)	556
5. Clopotnițele.....	567
Capitolul XI: Părțile principale ale unei biserici ortodoxe și lucrurile sfinte din interiorul ei, cu simbolistica lor (mobilierul liturgic).....	571
1. Împărțirea tradițională a bisericilor ortodoxe	571
2. Simbolismul bisericii, în general	573
3. Împărțirea interiorului.....	581

ABREVIERI

As. Lit. = „L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée” în *Conférences Saint-Serge, XXIII-e semaine d'études liturgiques, Paris, 23 juin – 1-er juillet 1976*, Roma, 1977

BCMI = *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, București, 1908-1945

BMI = *Buletinul Monumentelor Istorice*, București, 1970-1974

BOR = *Biserica Ortodoxă Română* (revista Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române), București, 1874 ș.u.

BRV = Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche, 1508-1830*, 3 vol., București, 1903, 1910, 1912-1916 (vol. III, în colaborare cu Dan Simonescu)

CBO = Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, însoțite de comentarii, trad. Uroș Kovincici, Nicolae Popovici, 2 vol., în 4 părți, Arad, 1930-1936

CLEU = *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae in epitomen redactus*, Josephus Aloysius Assemanus (ed.), 15 vol., Roma, 1749-1766

Const. Ap. = *Constituțiile apostolice* (Așezămintele Sfinților Apostoli)

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena, 1866 ș.u.

DAC = Joseph Martigny (L'Abbé), *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, Paris, ³1889

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Fernand Cabrol, Henri Leclercq, Henri Marrou (eds), 30 vol., Paris, 1907-1953

DB = *Dictionnaire de la Bible*, Fulcran Vigouroux (ed.), 5 vol.; *Supplément*, Louis Pirot (ed.), 1895-1912

DHGE = *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Alfred Baudrillart, Albert Vogt, Urbain Rouziès (eds), Paris, 1912 ș.u.

D Sp. = Marcel Viller (S.J.), Ferdinand Cavallera, Joseph De Guibert (S.J.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Paris, 1932 ș.u.

- DTC = Alfred Vacant, Eugène Mangenot, Émile Amann, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1923-1950
- EL = *Eastern Liturgies*, Frank Edward Brightman (ed.) Oxford, 1896
- Enc. gr. = Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία (*Marea Enciclopedie greacă*), 24 vol., Atena, 1926-1934
- Enc. relig. și morală = Ὁρθόδοξη καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία (publicată de profesorii facultăților de Teologie din Grecia), 12 vol., Atena, 1962-1968
- EO = *Échos d'Orient*, 39 vol., Paris, Constantinopol, București, 1897-1942
- GB = *Glasul Bisericii* (Revista Mitropoliei Ungrovlahiei), București, 1941 ș.u.
- Ir. = *Irénikon*, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, Chevétogne (Belgique), 1926 ș.u.
- JMP = *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (Журнал Московской Патриархии)
- Liturgia = René Aigrain, *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, Paris, 1930
- LOC = *Liturgiarum Orientalium Collectio*, Eusèbe Renaudot (ed.), 2 vol., Francofurti ad Moenum, ²1847
- LThK = Konrad Hoffman, Michael Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 vol., Freiburg im Breisgau, 1930-1938
- MA = *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, 1956 ș.u.
- MB = *Mitropolia Banatului*, Timișoara, 1951 ș.u.
- MD = *La Maison-Dieu* (Revue française du Centre National de Pastorale Liturgique), Paris, 1945 ș.u.
- MELV = *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, Johannes Quasten (ed.), Bonnae, 1935-1937
- MMS = *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Iași, 1949 ș.u.
- MO = *Mitropolia Olteniei*, Craiova, 1949 ș.u.
- OC = *Oriens Christianus*, Leipzig, 1901 ș.u.
- OCP = *Orientalia Christiana Periodica* (Institutul Pontifical de Studii Orientale), Roma, 1935 ș.u.
- OFM = *Ordo Fratrum Minorum*
- OP = *Ordo Predicatorum*

- Ort. = *Ortodoxia*, Revista Patriarhiei Române, București, 1948 ș.u.
- OSB = Ordo Sancti Benedicti
- OT = *Opuscula et textus historiam Ecclesiae ejusque vitam atque doctrinam illustrantia*, Series liturgica, R. Stapper, A. Rücker (eds), Münster, 1934 ș.u.
- PG = Jacques Paul Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, 161 vol., Paris, 1857-1866
- PL = Jacques Paul Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series latina, 221 vol., Paris, 1844-1864
- PO = *Patrologia Orientalis*, René Graffin, François Nau (eds), Paris, 1903 ș.u.
- POC = *Proche-Orient Chrétien*, Jérusalem, 1951
- RAC = Franz Joseph Dölger, Hans Lietzmann, J.H. Waszing et al., *Reallexikon für Antike und Christentum – Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Theodor Klauser (ed.), Stuttgart, 1950 ș.u.
- ROAS = Heinrich Denzinger, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, 2 vol., Graz, 1961
- ROC = *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1896-1946
- SC = *Sources chrétiennes*, Henri De Lubac (S.J.), Jean Daniélou (S.J.) (eds.), Paris, 1942 ș.u.
- SCNAC = *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Johannes Dominicus Mansi (ed.), 31 vol., Florența-Veneția, 1757-1798; reprod. fasc. și continuare, 53 vol., Paris-Leipzig-Arnhem, 1901-1927; reproducere fotografică, Graz, 1960
- Sint. Aten. = *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (*Colecția dumnezeieștilor și sfințelor canoane*), Gheorghios A. Ralli, Mihail Potli (eds), 6 vol., Atena, 1859
- SJ = Societas Jesu
- SPA¹ = *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, trad. Pr. Ioan Mihălcescu, Pr. Matei Pâslaru, Pr. G.N. Nițu, 2 vol., Chișinău, 1927, 1928
- SPA² = *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979
- ST = *Studii Teologice* (Revista Institutelor Teologice din Biserica Ortodoxă Română), București, 1949 ș.u.

SECȚIUNEA I

PARTEA ÎNTÂI

**INTRODUCERE
ÎN STUDIUL LITURGICII**

CAPITOLUL I

LITURGICA PRIVITĂ CA DISCIPLINĂ DE ÎNVĂȚĂMÂNT TEOLOGIC

1. Ce este Liturgica?

Liturgica este acea disciplină a Teologiei Practice care se ocupă cu studiul metodic și sistematic al cultului divin public al Bisericii creștine ortodoxe.

Obiectul Liturgicii este deci *cultul*. Ar fi necesar, prin urmare, să vedem mai întâi ce înseamnă *cult*. Dar până la analiza mai amănunțită a acestei noțiuni¹, anticipăm că prin *cult* înțelegem totalitatea actelor, a formelor și a rânduielilor întrebuințate de Biserică, prin care ea cinstește pe Dumnezeu și pe sfinți, și prin care, totodată, împărtășește credincioșilor harul sfințitor al lui Dumnezeu.

Termenul tehnic care dănumește știința cultului divin public, *Liturgica*, nu derivă însă de la cuvântul *cult*, ci de la cel de *liturghie*. Astăzi, prin *liturghie* înțelegem în mod curent serviciul divin în timpul căruia se face sfințirea Darurilor și împărtășirea credincioșilor cu ele. Dar în Biserica creștină veche, cuvântul *liturghie* avea un înțeles mult mai larg decât cel de azi; el indica totalitatea actelor de cult ale serviciilor divine, precum și administrarea lor, adică ceea ce înțelegem azi prin *cult* și prin *slujire sacramentală* (sfințitoare) în general. În acest înțeles este întrebuințat, încă și azi, în teologia apuseană. Ca obiect al Liturgicii, cuvântul *liturghie* trebuie interpretat potrivit vechiului său înțeles larg,

¹ Analiza amănunțită a noțiunii de *cult* se găsește la capitolul despre *Cultul religios. Definiția și diferitele lui aspecte*, p. 69 ș.u.

sinonim cu cel de *cult*. De altfel, denumirea de *Liturgică*, dată la noi disciplinei teologice care se ocupă cu studiul cultului, este justificată și prin faptul că Sfânta Liturghie este cea mai importantă dintre slujbele cultului ortodox, este centrul și inima lui².

2. Obiectul și împărțirea Liturgicii

Liturgica este deci nu numai studiul Liturghiei, ci și al cultului, în general. Ea studiază tot ceea ce se referă la cultul Bisericii Ortodoxe: originea, istoria și evoluția lui, legile și principiile lui de funcționare, formele și rânduielele lui din trecut și astăzi, explicarea lui. Liturgica este deci o disciplină cu caracter expozitiv sau teoretic (o „teorie a practicii liturgice”, cum o numesc unii liturgiști). Ea nu trebuie confundată nici cu *Tipicul*, care se limitează la expunerea rânduielelor serviciului divin de azi, nici cu *Practica liturgică*, *Ritualul* sau *Ritualistica* (germ. *Rubrikenlehre*), care urmărește să formeze buni liturghisitori, adică să învețe pe viitorii clerici îndeplinirea corectă și exactă a ceremonialului sau rânduielelor sfinte ale serviciului divin. Liturgica ne învață tot ceea ce putem ști în legătură cu întreg cultul, dându-ne astfel un orizont mai larg și înarmându-ne cu cunoștințe asupra originii și a trecutului, asupra legilor de dezvoltare și de săvârșire a serviciului divin, asupra înțelesurilor lui simbolice.

Materia sau obiectul Liturgicii se împarte în două mari subdiviziuni: a) *Liturgica generală* (teoretică); b) *Liturgica specială* (practică).

a) *Liturgica generală* cuprinde întâi un capitol introductiv, care se ocupă cu prezentarea Liturgicii ca disciplină de învățământ teologic, arătând definiția, materia sau obiectul ei, împărțirea, disciplinele înrudite și auxiliare, folosul sau importanța, izvoarele și literatura sau bibliografia ei principală. Capitolul următor se ocupă cu analiza noțiunii de *cult*, care constituie obiectul studiului liturgic (teoria sau doctrina cultului); aici ni se arată ce este cultul, care este ființa sau esența lui,

² A se vedea mai pe larg la capitolul *Liturghia ca formă de cult și centru al cultului divin ortodox*, din vol. *Liturgica specială*.

originile și evoluția lui în Biserică, scopurile sau funcțiile lui, factorii sau termenii lui. Celelalte capitole ale Liturgicii generale se ocupă cu elementele comune cultului oricărei religii sau confesiuni, adică cu condițiile externe pentru săvârșirea cultului în Biserica Ortodoxă: săvârșitorii cultului (persoanele liturgice), timpurile liturgice (anul bisericesc și subdiviziunile lui), locașurile de cult (arhitectura și pictura bisericească specifice Bisericii Ortodoxe, în general, și Bisericii Ortodoxe Române, în special), obiectele întrebuințate în cult (lucrurile liturgice), formele de exprimare ale cultului.

b) A doua parte a studiului Liturgicii, *Liturgica specială*, se ocupă cu studiul amănunțit al formelor și rânduielilor de cult ale Bisericii Ortodoxe de azi, adică serviciile divine (sfintele slujbe) și tot ceea ce stă în legătură cu ele: istoria (originea, trecutul și evoluția lor), rânduiala lor de azi și explicarea lor din punct de vedere istoric, doctrinar, simbolic.

Pe scurt deci, Liturgica generală expune esența și principiile generale ale cultului, pe când Liturgica specială se ocupă cu istoria, descrierea și explicarea serviciilor divine ale cultului ortodox.

Precum reiese din însăși definiția dată Liturgicii la începutul capitolului, această disciplină se ocupă exclusiv cu studiul cultului divin public al Bisericii Ortodoxe, care ne interesează în chip deosebit. Cultul celorlalte confesiuni creștine este studiat în mod egal cu al Bisericii Ortodoxe numai în *Liturgica Comparată*, o disciplină mai nouă, care a început să se dezvolte recent, deocamdată numai în Apus, și care caută să stabilească atât elementele comune, cât și deosebirile, legăturile, înrudirile și asemănările, influențele reciproce și interdependențele confesionale din domeniul cultului creștin în general. Cu toate acestea, și în manualul de față vom da, atunci când va fi nevoie și atât cât va fi strict necesar, scurte informații despre cultul Bisericilor Orientale necalcedoniene, ca și despre cultul Bisericii Romano-Catolice și al confesiunilor protestante, pentru a înțelege mai bine unele aspecte ale cultului ortodox și pentru a înlesni posibilitatea unui dialog ecumenic.

Ca o disciplină mai nouă, detașată din Liturgică – și, în parte, din Patrologie – poate fi socotită *Imnografia* (Imnologia), care se ocupă cu studiul poeziei religioase creștine, adică al imnelor folosite în cultul bisericesc, al căror studiu constituie un capitol din prezentul manual.

3. Locul Liturgicii în Teologie. Discipline înrudite și auxiliare

Practicarea sau îndeplinirea formelor de cult constituie pentru orice creștin un mod de manifestare a vieții sau trăirii sale religioase; de aceea, scrieri privitoare la cultul Bisericii au apărut încă de la începutul literaturii creștine³. Dar ca disciplină deosebită în cadrul învățământului teologic, expusă metodic și sistematic, Liturgica este relativ nouă, și anume de pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea. Iar întrucât săvârșirea cultului, adică exercitarea funcției sacramentale sau sfințitoare a preoției constituie cea dintâi și cea mai de seamă datorie a preotului, Liturgica este grupată în secția practică a Teologiei, alături de *Catehetică*, *Omiletică*, *Dreptul bisericesc* și *Pastorală*, discipline cu care Liturgica stă în strânsă legătură și care se ocupă cu studiul exercitării celorlalte două funcții ale preoției: cea didactică sau învățătoarească (*Catehetica* și *Omiletica*) și cea pastorală sau de conducere (*Pastorală* și *Dreptul bisericesc*). De aceea, mai ales în Teologia apuseană, Liturgica a fost – și pe alocuri este încă – tratată ca o ramură a Teologiei Pastorale.

Dreptul canonic și bisericesc în special are multe puncte de contact cu Liturgica, deoarece unele dintre hotărârile și regulile formulate în canoanele diferitelor sinoade și ale Sfinților Părinți se referă la chestiuni de ordin liturgic. De altfel, Liturgica și *Dreptul bisericesc* au părți sau capitole comune, precum cele privitoare la ierarhia bisericească, tratându-le însă fiecare dintr-un punct de vedere propriu.

Dar Liturgica are nu numai o latură practică, ci și o latură istorică, o alta exegetică, iar o alta doctrinară, încât după aceste aspecte ea are legături strânse și multe puncte de contact și cu unele dintre disciplinele din secția sistematică și din cea istorică a Teologiei. Astfel, cele mai strânse legături le are Liturgica mai întâi cu *Dogmatica* și cu *Morala*, deoarece cultul are rădăcini adânci în învățătura de credință și în trăirea religioasă creștină, formele lui externe nefiind, în cele mai multe cazuri, decât transpunerea în practică a unor învățături dogmatice și a unor reguli de viață morală. De altfel, multe chestiuni sau capitole de studiu sunt comune acestor trei discipline. De pildă, cu studiul Sfințelor Taine

³ Așa cum vom vedea în capitolele despre *Literatura liturgică*, p. 37 ș.u.

se ocupă și Dogmatica, Liturgica și Morala. Dar fiecare dintre aceste discipline tratează chestiunile respective din puncte de vedere diferite. Dogmatica le tratează din punctul de vedere al doctrinei sau al învățaturii de credință; Morala, din punctul de vedere al legilor morale sau al efectelor Tainelor în viața religioasă, iar Liturgica le tratează ca unități ale cultului divin, ocupându-se de rânduiala sau ritualul săvârșirii lor.

În al doilea rând, Liturgica are strânse legături cu *Istoria Bisericească Universală*, care îi furnizează date și informații în legătură cu istoria cultului, prezentând formele sau stadiile lui de dezvoltare din diferitele perioade ale istoriei creștine. De aceea, cele mai multe manuale de Istoria Bisericii creștine conțin și capitole privitoare la dezvoltarea cultului creștin în trecut. *Arheologia creștină* sau studiul antichităților bisericești procură, de asemenea, date și informații privitoare mai ales la locașurile și obiectele de cult în perioada veche, precum și la unele aspecte sau amănunte ale cultului ortodox de azi, care constituie reminențe sau vestigii, mai greu de înțeles, ale trecutului îndepărtat și a căror cheie ne-o dă studiul antichităților creștine.

Multe puncte de contact cu Liturgica are și o altă disciplină, și anume *Istoria artei religioase* (creștine), întrucât cultul a pus întotdeauna în serviciul său toate formele de artă (arhitectura, pictura, sculptura, poezia, muzica). De aceea, atât noțiunile necesare de Istoria artei religioase, cât și cele de Arheologie creștină – în legătură cu stilurile de construcție ale bisericilor, cu pictura și decorarea lor în trecut și azi – sunt incluse în cursul de Liturgică generală, la secțiunea despre locașurile de cult.

Istoria religiilor poate fi, de asemenea, utilă pentru studiul Liturgicii, întrucât ne poate lămuri asupra originii sau provenienței, a formelor și a sensurilor unor rituri și ceremonii sau instituții de cult care sunt comune și altor religii (obiceiuri legate de sărbători, practici străvechi legate de cultul morților sau de cultul particular).

Locul Liturgicii în ansamblul Teologiei – și mai ales raportul ei cu Dogmatica și cu Dreptul canonic – l-a schițat exact teologul apusean Suibert Bäumer: „Hristos este învățător, mare-preot (arhiereu) și păstor (împărat). Biserica, în virtutea acestui oficiu, are o întreită activitate: ea crede și învață, ea se roagă și sfințește (jertfește), ea împărățește și conduce. Știința sacră (îndeobște cunoscută drept *sacra doctrina* a teologilor

din vechime) despre *Ecclesia docens et credens* este *Dogmatica*; știința despre *Ecclesia orans et sanctificans* (Biserica rugătoare și sfințitoare) este *Liturgica*; știința despre *Ecclesia regens et gubernans* (Biserica conducătoare) este *Dreptul canonic* (și *Pastorală*)”.

4. Metoda de expunere a Liturgicii

Cea dintâi preocupare a Liturgicii, din punctul de vedere al utilității ei practice, este să descrie înfățișarea de astăzi a cultului Bisericii Ortodoxe, adică instituțiile noastre de cult în diferitele lor forme (locuri de cult, sărbători, servicii religioase, rituri și ceremonii) și cu diferitele reguli statornicite în Biserică pentru săvârșirea cultului; de aceea, *metoda principală* folosită în expunerea materiei de Liturgică este cea *descriptivă* sau *expozitivă* (folosită mai ales în sectorul tipiconal al sărbătorilor și al sfintelor slujbe). Întrucât însă înțelegerea exactă a formelor actuale ale cultului nu este posibilă fără studiul originii și al evoluției lor în trecut, Liturgica utilizează, într-o egală măsură, și *metoda istorică*, folosind pentru aceasta studiul și interpretarea datelor pe care i le pun la îndemână izvoarele directe și indirecte, adică diferitele documente literare și rezultatele cercetărilor istorice sau descoperirile arheologice. Uneori studiul Liturgicii face apel și la *metoda comparativă*, pentru a pune în lumină atât elementele comune, asemănările și înrudirile dintre diferitele confesiuni creștine în domeniul cultului, cât și deosebirile formale și de interpretare simbolică a actelor de cult. Iar întrucât în cult se manifestă în general viața interioară a Bisericii și credința ei, fixată în dogme, metoda de expunere a Liturgicii capătă și un *caracter speculativ-teologic*, atunci când este vorba să descoperim învățăturile de credință sau ideile dogmatice și simbolico-mistice exprimate în formele cultului.

5. Folosul și importanța studiului Liturgicii

Folosul și importanța studiului Liturgicii derivă din întâietatea pe care misiunea sacramentală sau liturgică a preotului o are (din

perspectiva credincioșilor) față de celelalte două chemări sau slujiri preoțești (învățătoarească și împărătească). Credincioșii își doresc de la preot, întâi de toate, mijlocirea harului dumnezeiesc (transmis prin formele cultului) și văd în preot mai întâi un sfințitor sau un săvârșitor al cultului divin, iar abia în al doilea rând un învățător și conducător al turmei sale. Preotul va trebui deci să fie în primul rând un bun slujitor sau „bun bisericaș”, pentru ca, prin calitățile sale de liturghisitor, să poată satisface nevoile religioase ale credincioșilor și să-i facă să participe la sfintele slujbe cu interes, cu dragoste și în chip activ. Or, asemenea calități nu se pot dobândi sau forma decât printr-un studiu serios și aprofundat al actelor liturgice pe care preotul le săvârșește. Pe lângă vocația și dragostea pentru oficiul său de liturghisitor, pe lângă calitățile înnăscute sau naturale care se cer unui bun slujitor (voce, înfățișare fizică, ureche muzicală) și pe lângă evlavia sinceră, care trebuie să reiasă din tot ceea ce face preotul în timpul slujirii, un bun slujitor va trebui să-și însușească și o temeinică pregătire liturgică. Această inițiere în tainele cultului îl va ajuta mai întâi la executarea exactă, corectă și conștiincioasă a obligațiilor sale rituale, care nu este posibilă fără cunoașterea amănunțită a tipicului sau rânduielilor serviciului divin.

Pe lângă aceasta, aprofundarea studiului Liturgicii ne ajută să pătrundem sub învelișul extern al formelor de cult pe care le săvârșim și să le cunoaștem sensul adânc, spiritul și rostul pentru care ele au fost instituite sau introduse în cult și importanța lor pentru viața religios-morală a clerului și a credincioșilor laici. Liturghisitorul care cunoaște aceste lucruri va sluji totdeauna cu mai multă convingere, râvnă și pătrundere decât unul care execută acele acte în chip mecanic sau automat, fără să-și dea seama de rostul și de importanța lor.

Prin urmare, studiul Liturgicii este necesar mai întâi pentru pregătirea profesională a viitorului preot. Studiul Liturgicii îl formează pe slujitorul adevărat, respectuos față de regulile sacre ale cultului divin și totodată conștient de valoarea, de sensul și de frumusețea slujbei lui, dându-i acel orizont larg și acea înțelegere superioară care îl va feri de rutină și de executarea mașinală, formalistă, a actelor de cult.

Pe de altă parte, studiul Liturgicii este necesar preotului și în calitatea lui de învățător al turmei duhovnicești, pentru că îl ajută la catehizarea mistagogică, adică la inițierea credincioșilor în tainele cultului, prin predici și cateheze în care să se explice rostul și semnificația religioasă a actelor de cult. Această instruire a credincioșilor noștri în tainele cultului are, între altele, darul de a-i face să înțeleagă și să execute actele de cult în adevăratul lor spirit, să se închine lui Dumnezeu „în duh și în adevăr” (*Ioan 4, 24*), adică să-i ferească de rutină și de formalism gol, de bigotism și de superstiții, de executarea automată și formalistă a actelor de cult. Înțelegând, chiar și într-o mică măsură, rostul, necesitatea și importanța actelor de cult în viața lor religios-morală, credincioșii noștri vor fi totodată puși în situația de a-și apăra credința lor și de a putea răspunde la obiecțiile neoprotestanților, îndreptate mai ales împotriva cultului ortodox.

În sfârșit, studiul Liturgicii este de folos preotului în calitatea lui de executant principal și factor responsabil în ceea ce privește aplicarea conștiințioasă și exactă a rânduielilor de cult în parohie. Dreptul de supraveghere a cultului și puterea de a interveni sau a lua măsuri și a formula reguli în materie de cult aparține autorității bisericești supreme, adică Sfântului Sinod. Dar, în practică, Sfântul Sinod nu poate exercita acest drept fără colaborarea conștiințioasă a preoțimii. Desfășurarea vieții liturgice și evoluția firească a cultului pun adesea probleme grele atât pentru slujitorii cultului, cât și pentru conducerea bisericească. Se ivesc, de exemplu, discuții și controverse sau disensiuni între diferiți slujitori, fie asupra unor diferențe sau variante tipiconale care se cer uniformizate, fie asupra unor rituri vechi, care manifestă tendința de ieșire din uzul liturgic (cum este cazul ecteniei pentru catehumeni din rânduiala Liturghiei), fie asupra unor forme mai noi, care tind să se introducă sau să se generalizeze în cult (precum practica miruitului de la sfârșitul Liturghiei, generalizată în bisericile din Muntenia și Oltenia, dar încă sporadică sau cu totul necunoscută în restul Patriarhiei Române).

O hotărâre justă și soluția cea mai potrivită, în astfel de cazuri, o poate da numai acela care cunoaște, serios și temeinic, legile funcționării cultului divin, istoria și tâlcuirea sfintelor slujbe, precum și criteriile

teologice, istorico-simbolice și practice, în lumina cărora trebuie să apreciem valoarea, ortodoxia și oportunitatea formelor noi de cult. De aceea, pentru asemenea cazuri se cere ajutorul specialiștilor în Liturgică. Dar și preotul de parohie trebuie să aibă măcar un minim de cunoștințe în acest domeniu, pentru că el este cel îndreptățit și îndatorat totodată să supravegheze și să îndrume viața religioasă din parohie, prin îndeplinirea exactă și conștiincioasă a practicilor de cult, să semnaleze la timp autorității bisericești superioare orice neregulă sau lipsă în această privință și să aplice, în adevăratul lor spirit, măsurile și hotărârile eventuale, luate de autoritatea bisericească pentru bunul mers al vieții religioase.

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ

Baumstark, Anton, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, revăzută de Bernard Botte (OSB) (ed.), Chevétogne, ³1953 (în coll. *Irénikon*);

Eisenhofer, Ludwig, *Handbuch der katholischen Liturgik*, vol. I, Freiburg im Breisgau, 1932;

Martimort, Aimé-Georges, *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, Paris-Tournai, 1961, pp. 1-14;

Mitrofanovici, Vasile Pr., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor Tarnavschi, Nectarie Cotlariuc (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929;

Moraitis, Dimitrios, „Introducere în Liturgică și în studiile de Liturgică” (în lb. greacă), în *Anuarul științific al Facultății de Teologie din Atena*, Atena, 1950, pp. 23-29;

Necula, Nicolae Pr., „Catedra de Liturgică, Pastorală și Artă creștină”, în: *Studii Teologice*, XXXIII (1981), 7-10, pp. 582-587;

Oppenheim, Philippus (OSB), *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*, vol. V: *Introductio in scientiam liturgicam*, Turin-Roma, 1940;

Raes, Alphonsus, *Introductio in liturgiam orientalem*, Romae, 1947;

Rennings, Heinrich, „Über Ziele und Aufgaben der Liturgik”, în: *Concilium*, XLII (1969), 2, pp. 123-135;

Righetti, Mario, *Manuale di Storia liturgica*, vol. I: *Introduzione Generale*, Milano, ²1950, pp. 1-56;

Theodoru, Evangelos, *Curs de Liturgică* (în lb. greacă), vol. I, Atena, 1975, pp. 41-68;

Trembelas, Panaghiotis, „Introducere la Teologia practică. Liturgică” (în lb. greacă), în: *Grigorie Palama* (Tesalonic), 1963, 5-6;

Vintilescu, Petre Pr., *Principiile și ființa cultului creștin-ortodox*, București, 1940.

CAPITOLUL II

IZVOARELE LITURGICII

Izvoarele Liturgicii se pot împărți în două mari categorii: *izvoare directe* (nemijlocite) și *izvoare indirecte* (mijlocite).

1. *Izvoarele directe* sunt acele opere (documente) scrise care au ca scop direct expunerea unor informații privitoare la rânduiala, istoria sau explicarea cultului în diferitele faze ale dezvoltării lui.

a) Între acestea se numără, în primul rând, cărțile de slujbă (de ritual) folosite în cult. Edițiile contemporane (aflate în uz) ne dau rânduiala și formularul de azi al sfintelor slujbe, iar edițiile mai vechi (ieșite din întrebuințare) și manuscrisele folosite înainte de apariția tiparului (și chiar multă vreme după aceea) ne ajută să reconstituim și diferitele fluctuații din trecut ale ritualului serviciilor divine. Acestea din urmă constituie deci izvoarele de căpetenie pentru istoria cultului. Cele mai importante dintre ele au fost publicate în diferite colecții și ediții de texte liturgice vechi, tipărite mai ales în Apus, începând din secolul al XVI-lea, nu pentru nevoile cultului, ci pentru interese apologetice sau științifice, adică pentru propaganda sau polemica interconfesională și pentru studiu⁴.

b) Aceeași importanță o au ca izvoare directe ale Liturgicii, îndeosebi pentru istoria cultului, acele prețioase documente din literatura veche creștină, numite *Rânduielei bisericești*⁵, precum și toate scrierile din literatura patristică (greacă și latină), bizantină, neogreacă și vechi-slavă, consacrate direct și integral (exclusiv) anumitor probleme sau chestiuni din domeniul cultului (descrierea cultului din anumite

⁴ Cele mai de seamă dintre aceste ediții vor fi enumerate în capitolul următor, despre *Literatura liturgică*.

⁵ Mai multe detalii, în capitolul următor, despre *Literatura liturgică*.

epoci și regiuni ale lumii creștine, reguli privitoare la săvârșirea cultului, explicarea Sfintei Liturghii sau a altor slujbe sfinte). Numeroase sunt, în această categorie, mai ales comentariile sau tâlcuirile liturgice⁶. Lor li se adaugă *rânduielele locale de slujbă*, formulate de unii patriarhi constantinopolitani din epoca bizantină și neogreacă sau de alți ierarhi mai importanți, din diferite locuri și regiuni ale creștinătății ortodoxe⁷.

c) Alături de izvoarele scrise, tot ca izvor direct poate fi socotită și *practica veche și generală a Bisericii* sau tradiția nescrisă în materie de cult, în care intră toate aceste rituri liturgice, obiceiuri și datini de cult public și particular, neconsemnate în cărțile de slujbă, dar consacrate printr-o veche și unanimă întrebuintare sau prin consimțământul tacit al Bisericii. Asemenea practici găsim mai ales în domeniul slujbelor funebre și al cultului morților, precum și al slujbelor arhieriești.

d) Izvoare directe pentru studiul Liturgicii pot fi socotite și *monumentele arheologice și antichitățile bisericești* păstrate până azi sau descoperite prin săpături și cercetări (resturile celor mai vechi biserici, obiecte liturgice vechi, inscripții, pietre funerare, picturi religioase), care ne furnizează date prețioase, mai ales în legătură cu vechile locașuri de cult creștine, cu obiectele de cult și cu formele externe ale cultului.

2. *Izvoarele indirecte* ale Liturgicii sunt toate acele scrieri, documente sau texte literare care nu au ca scop direct nici nevoile cultului și nici descrierea sau expunerea cultului, dar conțin referințe întâmplătoare, de interes liturgic: fie fragmente de texte liturgice (rugăciuni și formule folosite în cult), fie aluzii, citate indirecte sau interpretări în legătură cu serviciul divin, fie diferite informații asupra modului de săvârșire a cultului în anumite faze ale evoluției lui.

Între izvoarele indirecte se numără:

a) *Sfânta Scriptură*, începând cu cea a Vechiului Testament (îndeosebi cărțile: *Leviticul*, *Numerii* și *Psaltirea*), în care găsim descrise instituțiile de cult ale Legii Vechi, dintre care multe s-au păstrat și în cultul creștin, și continuând cu cărțile Noului Testament, care ne transmit cele

⁶ Enumerarea lor se găsește în capitolul următor, despre *Literatura liturgică*.

⁷ Între acestea, menționăm *Diataxa (Rânduiala) liturgică* a Patriarhului Ecumenic Filotei IV (secolul al XIV-lea), care poate fi consultată, în ediție mai nouă, la Panaghiotis TREMBELAS, *Cele trei liturghii după codicii din Atena* (în lb. greacă), Atena, 1935, pp. 1-6.

mai vechi informații asupra instituirii cultului creștin și a felului în care se oficia el în primele comunități creștine (epoca Sfinților Apostoli). Cele mai prețioase date de acest fel le aflăm mai ales în *Faptele Sfinților Apostoli*, în *Epistola întâi către Corinteni* a Sf. Ap. Pavel și în *Apocalipsa* Sf. Ap. Ioan. Importantă este, de asemenea, pentru interpretarea cultului creștin, *Epistola către Evrei*;

b) *Scrierile Sfinților Părinți*, ale scriitorilor bisericești și ale diferiților teologi din vechime, care tratează, direct sau indirect, despre chestiuni în legătură cu cultul creștin⁸;

c) Izvoare indirecte pentru studiul Liturgicii sunt, în al treilea rând, *rânduielele vieții monahale*, adică acele scrieri care cuprind norme sau reguli fixate de marii întemeietori și organizatori de mănăstiri sau de comunități monahale, prin care se reglementează în amănunțime viața și activitatea călugărilor în mănăstiri. Între aceste reguli, un loc important îl ocupă îndrumările în legătură cu rugăciunea și cultul, care constituie obligația și îndeletnicirea de căpetenie a monahilor: *Regulile* Sf. Pahomie cel Mare⁹, ale Sf. Vasile cel Mare, cunoscute sub numele de *Reguli mari* și *Reguli mici*¹⁰, ale Sf. Ioan Casian¹¹ și ale Sf. Benedict de Nursia¹² (ambii, organizatori ai monahismului apusean), ale Sf. Teodor

⁸ Între acestea, menționăm *Apologia întâi* a Sf. Iustin Martirul și Filosoful. Aceasta, precum și toate celelalte izvoare patristice vor fi enumerate în capitolul următor, consacrat *Literaturii liturgice*.

⁹ SF. PAHOMIE CEL MARE, *Regulile monahale*, în PL 23, col. 61-69 (în traducerea latină a Fericitului Ieronim); cf. trad. rom. în vol. *Rânduielele vieții monahale*, Ed. Sophia, București, 2001, pp. 7-121.

¹⁰ SF. VASILE CEL MARE, *Regulile monahale mari* și *Regulile monahale mici*, în PG 31, col. 889-1306. *Regulile mari* au fost traduse în românește de N. Cotos, cu titlul „Reguli tractate pe larg ale celui întru sfinți Părintelui nostru Vasile, arhiepiscopul Cezareei Capadociei”, în: *Candela* (Cernăuți), 1907, 1-6 și 8-9, pp. 24-30, 31-88, 146-162, 214-230, 284-300 346-356, 568-575, 606-614; cf. SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea a doua. Asceticele*, trad. I.D. Ivan, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 18, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

¹¹ SF. IOAN CASIAN, *Despre așezămintele monahilor din chinovii* (*De institutis coenobiorum*), în PL 49, col. 53-476; SF. IOAN CASIAN, *Așezămintele mănăstirești. Convorbiri duhovnicești*, trad. V. Cojocaru, D. Popescu, prefată, studiu introductiv și note de N. Chițescu, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 57, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.

¹² SF. BENEDICT DE NURSIA, *Regula monahilor*, în PL 66, col. 215-932; ed. mai nouă: *La Règle de Saint Benoît*, trad. A. Dumas (OSB), în coll. *Le Club du Livre chrétien*, Paris, 1961; extrase din cele mai vechi dintre aceste rânduieli monahale (Sfântul Pahomie, Sf. Vasile cel

Studitul¹³, ale Sf. Atanasie Athonitul¹⁴. Tot o colecție de astfel de reguli monahale stă și la baza *Tipicului celui Mare*¹⁵, folosit și azi în mănăstirile noastre, pus sub numele Sfântului Sava (secolele V-VI), marele organizator al monahismului palestinian și ctitorul vestitei mănăstiri de lângă Ierusalim, care îi poartă numele;

d) *Canoanele Sfinților Apostoli, canoanele Sfinților Părinți și canoanele Sfințelor Sinoade* (ecumenice și locale) sunt de asemenea izvoare prețioase pentru studiul cultului, deoarece ele cuprind, între altele, și numeroase dispoziții, hotărâri și norme privitoare la cult¹⁶. Așa sunt, de exemplu, cele mai multe dintre canoanele sinodului local de la Laodiceea din Asia Mică (secolul al IV-lea), precum și o parte dintre canoanele Sinodului Quinisext sau Trulan (Constantinopol, 692).

La acestea am putea adăuga și orânduiri și deciziile sinoadelor endemice (permanente), ținute la Constantinopol, ale patriarhilor răsăriteni (de la Ierusalim, Antiohia și Alexandria), valabile pentru întreaga Ortodoxie sau numai pentru Patriarhia respectivă¹⁷, precum și dispozițiile cu caracter local, ale diferiților ierarhi, cuprinse mai ales în pastorelele chiriarhale, care reglementează felurite amănunte secundare de ordin liturgic, valabile pentru eparhiile respective.

Mare, Sfântul Casian și Sfântul Benedict) au fost publicate și în rom. în vol. *Vechile rânduieli ale vieții monahale* (după ediția rusă a episcopului Teofan), Mănăstirea Dobrușa, 1929.

¹³ Ed. cu titlul *Așezămintele studite*, în PG 99, col. 1703-1720; câteva dintre aceste reguli se găsesc traduse în vol. *Cuvintele duhovnicești ale Sfântului Teodor Studitul*, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba-Iulia, 1994.

¹⁴ Rânduiala ctitoricească a Sf. Atanasie Athonitul și altele, posterioare, au fost publicate, în original, de savantul rus A. Dmitrievski, în colecția *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în bibliotecile Răsăritului Ortodox* (în lb. rusă), vol. I, III (*Τυπικά*), Kiev, 1895, și Petrograd, 1917.

¹⁵ Tradus de Schimonahul Isaac Dascălul și tipărit de Mitropolitul Veniamin Costache al Moldovei, la Iași, 1816, cu titlul *Typikon de pe cel elino-slavonesc* (retipărit la Chișinău, 1857).

¹⁶ Pentru textele originale (grecești și latinești) ale canoanelor vom folosi colecțiile: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (Colecția dumnezeieștilor și sfințelor canoane), *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, trad. H. Leclercq (OSB), 10 volume, Paris, 1907-1938. Dintre colecțiile românești vom folosi Sf. NICODIM AGHIORITUL, *Pidalion sau Cârma corăbiei*, trad. † VENIAMIN COSTACHE, Neamț, 1844, și Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. U. Kovincici, N. Popovici, 2 vol., în 4 părți, Arad, 1930-1936; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005.

¹⁷ Manuel GHEDEON, *Rânduili canonice, scrisori, răspunsuri și hotărâri ale preasfințiților patriarhi de Constantinopol* (în lb. greacă), 2 vol., Constantinopol, 1903-1905; Franciscus MIKLOSICH, Josephus MÜLLER, *Acta Patriarcatu Constantinopolitani, 1315-1404*, 2 vol., Viena, 1860, 1862.

CAPITOLELE III-V

LITERATURA LITURGICĂ (ISTORIA LITURGICII ȘI BIBLIOGRAFIA EI PRINCIPALĂ), DE LA ÎNCEPUTUL CREȘTINISMULUI PÂNĂ AZI

1. Scrieri de interes liturgic în literatura creștină din primele trei veacuri

În primele trei veacuri ale erei creștine, din pricina persecuțiilor, cultul creștin, care se găsea atunci la începutul dezvoltării lui, nu s-a putut desfășura liber. De aceea, din această epocă nu avem nicio expunere sistematică asupra cultului și nicio scriere care să se ocupe în chip special cu probleme de ordin liturgic. În operele unora dintre Sfinții Părinți și Scriitori bisericești din acea epocă aflăm doar câteva informații izolate și incidentale asupra cultului de atunci, scrise mai mult cu scop misionar sau apologetic. Între acestea, scrierea pseudoepigrafă cunoscută sub numele de *Didahia* (*Învățătura*) *celor 12 Apostoli* (Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων) ne oferă (în cap. 9-10) modele de formule liturgice întrebuințate la sfârșitul veacului I în cadrul serviciului euharistic, unit pe atunci cu agapele sau mesele frățești. Detalii similare găsim, pentru aceeași perioadă, și la Sf. Clement Romanul, episcopul Romei, în prima sa *Epistolă către Corinteni* (cap. 59-60)¹⁸. La mijlocul veacului al

¹⁸ Textul original al fragmentelor de interes liturgic, atât din *Didahia*, cât și din *Epistola* Sf. Clement Romanul, este editat, cu trad. lat. și note, în *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, Johannes QUASTEN (ed.), Bonnae, 1935-1937, pp. 8-13, 329-334; cf. *Scrierile Părinților Apostolici*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 25-32, 47-79.

II-lea, Sf. Iustin Martirul și Filosoful ne-a lăsat, în prima sa *Apologie* (cap. 65-67), o descriere sumară a Liturghiei din timpul său¹⁹, care este cea mai veche, mai completă și mai prețioasă schiță (schemă) a rându-ielii Liturghiei din întreaga literatură creștină a primelor trei veacuri. Scurte și adesea vagi mențiuni despre rugăciunea publică de la sfârșitul secolului al II-lea și prima jumătate a secolului al III-lea găsim în unele dintre scrierile apologetului Tertulian († c. 240)²⁰, ale lui Origen²¹ și ale Sfântului Ciprian, episcopul Cartaginei († 258)²², mai ales în tratatele lor *Despre Rugăciunea domnească*; de oarecare interes este și scrierea *De Baptismo* (*Despre Botez*), a lui Tertulian²³.

Indicații mai complete și mai prețioase asupra cultului creștin din primele trei veacuri – și îndeosebi asupra Liturghiei – conțin acele prime încercări de codificare a unor norme de viață creștină, cuprinse în grupajul de scrieri anonime și pseudoepigrafe cunoscute sub denumirea generală de *Rânduieii bisericești* (*Kirchenordnungen, Ordonnances ecclésiastiques*). Acestea, pe lângă reguli de disciplină și de conduită

¹⁹ SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia întâi*, în PG 6, col. 428-432, și în *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, pp. 13-21. Trad. rom. a celor trei capitole de interes liturgic și interpretarea lor, la Pr. Petre VINTILESCU, *Încercări de Istoria Liturghiei. – I. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, pp. 79-91, și în *Apologeți de limbă greacă*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

²⁰ TERTULIAN, *Despre rugăciune (De oratione)*, în PL 1, col. 1251-1304, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 20, partea I, A. REIFFERSCHIED, G. WISSOWA (eds), 1890, pp. 180-200, și în *Apologeți de limbă latină*, trad. N. Chirișescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 229-249.

²¹ ORIGEN, *Despre rugăciune (Περὶ εὐχῆς)*, în PG 11, col. 416 ș.u.; ORIGÈNE, *De la prière. Exhortation au martyre*, trad. G. Bardy, Paris, 1932; ORIGEN, *Scrieri alese. Partea a doua*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 7, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. N. Neaga, Z. Lațcu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 193-290.

²² SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre Rugăciunea domnească (De dominica oratione)*, în PL 4, col. 521-514, în coll. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 3, partea I, W. HARTEL (ed.), 1868, pp. 265-294; SAINT CYPRIEN, *L'Oraison dominicale*, trad. M. Réveilland, Paris, 1964; SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre Rugăciunea domnească*, în *Apologeți de limbă latină*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, pp. 464-494.

²³ TERTULIAN, *Despre Botez (De baptismo)*, în PL 1, col. 1305-1334, și în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 20, partea I, pp. 201-218; cf. TERTULLIEN, *Traité du baptême*, E. REFOULÉ (ed.), în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 35 bis, Cerf, Paris, 1957.

morală, ne-au transmis și reguli sau rânduieli pentru săvârșirea serviciului divin, prezentate de obicei ca provenind de la Mântuitorul Însuși sau de la Sfinții Apostoli. Cele mai de seamă dintre aceste scrieri sunt:

1. *Rânduiala bisericească egipteană*, identificată astăzi cu scrierea *Tradiția Apostolică* (Ἀποστολικὴ Παράδοσις) a Sf. Ipolit Romanul (considerată în trecut pierdută);
2. *Constituțiile Apostolice* sau *Așezămintele Sfinților Apostoli* (îndeosebi cartea a VIII-a);
3. *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, de origine siriacă²⁴.

Acestea, ca și altele similare, mai puțin importante (*Didascalia Apostolilor*, *Canoanele lui Ipolit*), deși redactate în forma lor de azi abia în secolele al IV-lea și al V-lea, conțin și prelucrează de fapt materiale din surse mult mai vechi, așa încât, după cuprinsul lor, ele aparțin mai degrabă primelor trei secole. În ele găsim prețioase reguli și indicații privitoare la rânduiala unor servicii divine mai importante (Sfânta Liturghie, Botezul și Mirungerea), la forma locașurilor de cult și disciplina din biserici, la slujitorii bisericești și atribuțiile lor în cult, la sărbători și posturi.

2. În perioada patristică (secolele IV-VIII), în Răsărit și Apus

Primele scrieri din literatura creștină cu scop și conținut pur liturgic (care deci interesează, în întregimea lor, Liturgica) apar abia în epoca de libertate și de înflorire a Bisericii, către sfârșitul secolului al IV-lea, când cultul creștin, care acum se putea practica în voie și nestingherit de nimeni, capătă o dezvoltare și o strălucire necunoscute mai înainte. Acum apar și cele dintâi cărți liturgice propriu-zise, sub forma de colecții de rugăciuni rostite la diverse slujbe, pentru folosința unor ierarhi, cum

²⁴ Textele de interes liturgic din aceste trei documente se găsesc editate în *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, pp. 26-33, 179-273; trad. rom. a *Constituțiilor Apostolice*, în *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, vol. 2, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru, Pr. G.N. Nițu, Chișinău, 1928, pp. 1-268; cf. *Testamentum Domnini nostri Jesu Christi* (*Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*), trad. Pr. N. Achimescu, Ed. Polirom, Iași, 1996; cf. *Testamentul Domnului prin Clement Romanul*, trad. Diac. I. Ică, în coll. *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1, Ed. Deisis, Sibiu, 2008.

este *Evhologhiul lui Serapion*, episcop de Thmuïs (în Egipt), contemporan și corespondent al Sf. Atanasie cel Mare și al Sfântului Antonie, evhologhiu păstrat în copii mai târzii²⁵.

Mai numeroase sunt însă așa-numitele cateheze mistagogice din această epocă. Aceste scrieri au izvorât la început dintr-o necesitate practică. Ele răspundeau nevoilor catehumenatului și aveau scopul de a explica, fie neofitilor (celor de curând botezați), fie catehumenilor – candidați la Botez (*competentes*) –, cele trei Taine de căpetenie (Tainele inițierii creștine), adică Botezul, Mirungerea și Sfânta Euharistie. De aceea, aproape toate au forma de omilii sau cateheze mistagogice.

a) În Răsărit, astfel de opere ne-au rămas de la Sf. Chiril al Ierusalimului († 386), în cele *Cinci cateheze mistagogice* ale sale (catehezele XIX-XXIII)²⁶, de la Teodor de Mopsuestia († 428), în *Omiliile catehetice* (cunoscute în vechime sub numele de *Liber ad baptizandos*)²⁷, și de la Sf. Ioan Gură de Aur²⁸.

Explicarea cultului, îndeosebi a Sfintei Liturghii, rămâne preocuparea predominantă și preferată, dacă nu chiar exclusivă, a liturgiștilor răsăriteni, până aproape de secolul al XIX-lea.

²⁵ *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, pp. 48-67; E. BRIGHTMAN, „The Sacramentary of Serapion of Thmuïs” (editat după Cod. 149 al Mănăstirii Lavră din Athos, secolul al XI-lea), în: *Journal of Theological Studies* (London), I (1900), pp. 88-113.

²⁶ SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze mistagogice*, în PG 33, col. 1097-1128; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, A. PIÉDAGNEL (ed.), trad. P. Paris, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 126, Cerf, Paris, 1966; SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003.

²⁷ Text siriac și trad. engl., la Alphonse MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, în coll. *Woodbrooke Studios*, vol. 6, Cambridge, 1933; fragmente în trad. lat. privitoare la Botez și Liturghie, publicate de A. RUCKER, *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus Mopsuestenus in Sermonibus catecheticis, e versione syriaca [...] in linguam latinam translatus*, în coll. *Opuscula et textus historiam Ecclesiae ejusque vitam atque doctrinam illustrantia*, fasc. II, Monasterii, 1933; ed. a textului siriac, cu trad. fr.: THÉODOR DE MOPSUESTE, *Les homélies catéchétiques*, trad. R. Tonneau (OP), R. Devreesse, în coll. *Studi e Testi*, vol. 145, Città del Vaticano, 1949; trad. rom. I.V. Paraschiv (Georgescu), în: *Glasul Bisericii*, XXXI (1972), 9-10; XXXII-XXXIII (1973-1974); cf. TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Omilii catehetice*, trad. I.V. Paraschiv, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008.

²⁸ În JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, trad. fr. A. Wenger, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 50, Paris, 1958; SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze baptismale*, trad. Pr. M. Hancheș, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2003; cf. Pr. Ene BRANIȘTE, „Explicarea botezului în *Catehezele Sf. Ioan Gură de Aur*”, în: *Studii Teologice*, XXII (1970), 7-8, pp. 509-527.

De la sfârșitul secolului al V-lea înainte, adică odată cu decadența și dispariția disciplinei catehumenatului, comentariile liturgice de tip cateheto-omiletic dispar, pentru a face loc celor cu scop și caracter teologico-scolastic. Acestea din urmă nu mai ținesc să instruiască sau să catehizeze pe catehumeni și neofiți, ci sunt lucrări de înaltă speculație sau de erudiție teologică, destinate creștinilor avansați și zeloși în cunoașterea și aprofundarea doctrinei creștine. Prin analogie cu modul alegoric de interpretare a Sfintei Scripturi, pe atunci așa de mult prețuit și cultivat, explicarea Sfintei Liturghii a luat și ea o direcție alegorico-mistică.

Prima tâlcuire liturgică de acest fel este cunoscuta scriere intitulată *Despre ierarhia bisericească* a Sf. Dionisie Areopagitul²⁹ († c. 500), în care serviciul liturgic al ierarhiei bisericești este conceput și înfățișat ca o imitație sau copie terestră a cultului nematerial al ierarhiei cerești, având drept scop unirea tainică a oamenilor cu Dumnezeu.

Acest curent de explicare a Liturghiei a fost cultivat în continuare și a fost transformat într-o veritabilă școală mai ales în Bizanț, capitala Imperiului Roman de Răsărit, unde cultul creștin atinsese un înalt grad de dezvoltare și strălucire, după modelul și sub influența fastului și a pompei de la Curtea imperială. Pe urmele Sf. Dionisie Areopagitul merg aproape toți comentatorii bizantini ai Liturghiei ortodoxe, dintre care îi menționăm pe:

- Sf. Maxim Mărturisitorul († 662), cu a sa *Mistagogie*³⁰;
- Sfântul Gherman, patriarhul Constantinopolului († 740), cu a sa *Descriere a bisericii și contemplație (explicare) mistică* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία καὶ μυστικὴ θεωρία)³¹;

²⁹ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia bisericească*, în PG 3, col. 369-584; DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*, trad. Pr. C. Iordăchescu, Chișinău, 1932; SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996.

³⁰ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, în PG 91, col. 657-718; cf. trad. rom. Pr. D. Stăniloae, în: *Revista Teologică* (Sibiu), 1944, 3-4, 7-8, sub titlul „Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii”, și în vol. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

³¹ SF. GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Descriere a bisericii și contemplație (explicare) mistică*, în PG 98, col. 383-453; reed. de Nilo BORGIA, în: *Roma et l'Oriente*, II (1910-1911), pp. 144-156, 219-228, 286-296, 346-354 (cu trad. lat. a lui Anastasie Bibliotecarul), publicat extras la Grottaferrata, 1912 (*Studi liturgici*, caiet I); trad. rom. Pr. N. Petrescu, în:

- Sf. Teodor Studitul († 826), cu o *Explicare a Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite* (*Ερμηνεία τῆς θείας λειτουργίας τῶν προηγιασμένων*)³².

b) În Biserica de Apus s-a cultivat, în epoca patristică, interpretarea mistico-alegorică a cultului divin, dar într-o măsură mult mai redusă decât în Răsărit.

Astfel, din perioada de înflorire a învățământului catehetic și a literaturii patristice (secolele IV-V) ne-au rămas omilii de tip catehetic, conținând explicarea Tainelor Botezului, a Mirungerii și a Euharistiei, de la Sfântul Ambrozie, episcopul Mediolanumului († 397), în opera sa *Despre Sfintele Taine (De mysteriis)*, și de la unii autori rămași necunoscuți, ca în cazul scrierii *Despre Sacramente (De Sacramentis)*, atribuită de unii tot Sf. Ambrozie al Mediolanumului³³.

De o deosebită importanță pentru istoria cultului creștin este scrierea *Peregrinatio ad loca sancta (Itinerarium Egeriae)*, adică memoria-lul de călătorie al pelerinei apusene Egeria (Aetheria sau Eucheria, alias Silvia), originară din nord-vestul Spaniei, care, descriind pelerinajul său la Locurile Sfinte către sfârșitul secolului al IV-lea, ne dă bogate și interesante amănunte asupra locașurilor sfinte din diferite părți ale Răsăritului creștin și asupra slujbelor sfinte oficiate la Ierusalim în acea vreme³⁴. Asemenea însemnări de călătorie, care constituie astăzi

Mitropolia Olteniei, XXVI (1974), 9-10, pp. 824-833; XXVII (1975), 1-2, pp. 74-81; XXVIII (1976), 1-2, pp. 64-71; 3-4, pp. 199-205.

³² SF. TEODOR STUDITUL, *Explicarea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite*, în PG 99, col. 1687-1690.

³³ Ambele, editate în PL 16, col. 405-426, 427-482; *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, pp. 113-137, 137-177; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 73, partea a VII-a, D. FALLER (ed.), Viena, 1955; AMBROISE DE MILAN, *Des sacraments. Des Mystères*, B. BOTTE (ed.), în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 25, Cerf, Paris, 1950, 1961; trad. rom. Pr. E. Braniște și I. Voiusa, în: *Studii Teologice*, XVII (1965), 5-6; XIX (1967), 9-10; cf. SFÂNTUL AMBROZIE, *Despre Sfintele Taine*, trad. Pr. E. Braniște, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 53, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, pp. 8-25.

³⁴ *Itinera hierosolymitana saec. IV-VIII*, P. GEYER (ed.), în coll. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 39, Viena, 1898, pp. 35-101; ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, trad. H. Pétré, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 21, Cerf, Paris, 1971; *Itinerarium Egeriae*, A. FRANCESCHINI, R. WEBER (eds), în vol. *Itineraria et alia geographica*, în coll. *Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 175, Turnhout (Tournai), 1958, 1965; trad. rom. și studiu,

prețioase izvoare pentru studiul istoriei cultului și al anticlătorilor bisericești, ne-au lăsat și alți pelerini apuseni de dinaintea și de după Egeria: pelerinul anonim din Bordeaux (333), Arculf (670), Willibald (720)³⁵.

În secolul al VI-lea, Episcopul Gherman al Parisului a scris, în două scrisori rămase de la el, o explicare scurtă și simplă a Liturghiei galicane din timpul său³⁶. Un secol mai târziu, episcopul Isidor de Sevilla († 636) a scris, în cele două cărți ale lucrării sale *De ecclesiasticis officiis*³⁷, o explicare a Liturghiei spaniole pentru instrucția clerului de atunci, accentuând însă, ceva mai mult ca până atunci, punctul de vedere istoric. Amândoi acești comentatori apuseni n-au ieșit însă din făgașul tradițional al explicării Liturghiei.

3. În Bisericile Vechi-Orientale

Cultivarea intensă a cultului a produs o serie de comentarii liturgice cu caracter alegoric, cum sunt cele scrise de: Iacob de Edessa († 708)³⁸ și Iacob (Dionisie) Bar Salibi († 1171)³⁹ la sirienii de Vest (monofiziți sau iacobiți), de Narsai (Nerses, † 506)⁴⁰, Abraham Bar Lifeh (secolele VII-VIII)⁴¹, Pseudo-Gheorghios de Arabela

în Pr. Marin BRANIȘTE, *Însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria (sec. IV)*, București, 1981 (teză de doctorat); cf. trad. C. Frișan, în vol. EGERIA, *Pelerinaj în locuri sfinte*, ediție bilingvă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.

³⁵ *Itinera hierosolymitana saec. IV-VIII*, P. GEYER (ed.), în coll. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 39, Viena, 1898, pp. 1-33, 157-191, 219-297.

³⁶ Sf. GHERMAN AL PARISULUI, *Scurtă explicare a vechii Liturghii galicane (Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae)*, în PL 72, col. 83-98, și în vol. *Expositio antiquae liturgiae gallicanae Germano Parisiensi ascripta*, J. QUASTEN (ed.), în coll. *Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia*, fasc. III, Monasterii, 1934; cf. Pr. Ene BRANIȘTE, „O nouă liturghie întrebuițată de ortodocșii apuseni: Liturghia după Sf. Gherman al Parisului sau liturghia de rit galican”, în: *Ortodoxia*, IX (1958), 1.

³⁷ ISIDOR DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis*, în PL 83, col. 737-826.

³⁸ *Omiliile la Sfânta Liturghie* (inedite).

³⁹ *Explicarea Liturghiei (Expositio Liturgiae)* (1166-1171), trad. lat. H. Labourt, în coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium – Scriptores Syri*, seria a II-a, vol. 93, Paris, 1903.

⁴⁰ *The liturgical Homilies of Narsai*, trad. engl. R.H. Connolly (OSB), Cambridge, 1909.

⁴¹ *Explicarea serviciilor divine și a Liturghiei*, trad. lat. R.H. Connolly, în coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 92, Paris-Roma, 1915, pp. 151-166.

(secolele IX-X)⁴² la sirienii de est (nestorienii) și de episcopul Chosrov (Chosroes cel Mare, † 972)⁴³ și arhiepiscopul Nerses de Lampron († 1198)⁴⁴, la armeni.

4. În Răsărit, după sfârșitul epocii patristice (secolele VIII-IX)

Explicarea Liturghiei este cultivată în continuare de mai mulți comentatori greci, printre care amintim mai întâi pe Teodor, episcopul Andidelor din Asia Mică (secolele XI-XII), cu o *Tâlcuire amănunțită a dumnezeieștii Liturghii* (Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων)⁴⁵.

Același obiect îl au și unele tratate anonime, dintre care unul, cu titlul *Cuvânt cuprinzând toată descrierea bisericii și expunerea amănunțită a tuturor celor ce se săvârșesc în dumnezeiasca slujbă*, a fost atribuit Sfântului Sofronie, patriarhul Ierusalimului († 644)⁴⁶, dar în realitate este de origine mult mai nouă, provenind din secolele XI-XII sau chiar de mai târziu.

Informații interesante cu privire la rânduielile de cult de la Marea Biserică din Constantinopol (Catedrala Patriarhiei Ecumenice) ne dau și descrierile ceremoniilor de la Curtea împărătească, rămase de

⁴² În *Anonimi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, trad. R.H. Connolly (OSB), 2 vol., în coll. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium – Scriptores Syri*, seria a II-a, vol. 91, 92, Paris, 1913-1915.

⁴³ *Explicatio precum Missae* (ed. arabă), Constantinopol, 1730; trad. lat. P. Vetter, Freiburg im Breisgau, 1880.

⁴⁴ *Explicarea Liturghiei armene* (ed. armeană), Veneția, 1847; fragm. în trad. fr. la E. DULAURIER, *Recueil des historiens des Croisades. Historiens arméniens*, vol. I, Paris, 1869, pp. 569-578; cf. Arhim. Zareh BARONIAN, „Liturghia Bisericii Armene în cadrul liturghiilor celorlalte rituri liturgice răsăritene (Studiu comparativ. Teză de doctorat)”, în: *Orthodoxia*, XXVII (1975), 1-2, pp. 15-171.

⁴⁵ PG 140, col. 417-468; trad. rom. Pr. N. Petrescu, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXXIX (1971), 3-4; cf. R. BORNERT (OSB), *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e au XV-e siècles*, Paris, 1966, pp. 181-206.

⁴⁶ PG 87, col. 3981-4002; trad. rom. Pr. N. Petrescu, în: *Mitropolia Olteniei*, XII (1960), 5-6.

la Constantin Porfirogenetul din secolul al X-lea⁴⁷ și de la Gheorghios Codinos Couropalates din secolul al XV-lea⁴⁸.

Explicarea mistico-alegorică a Liturghiei a rămas predominantă în Ortodoxie până în timpurile mai noi. Dar începând cu epoca de criză a Bizanțului, adică încă dinainte de căderea definitivă a Constantinopolului sub turci la 1453, centrul de greutate al acestei literaturi liturgice se mută din capitala imperiului la Tesalonic, al doilea oraș mare și centru cultural al imperiului, unde literatura mistagogică a fost ridicată la un înalt grad de strălucire, prin cei doi mari tâlcuitori tesaloniceni ai Liturghiei: Sf. Nicolae Cabasila († 1391) și Sf. Simeon al Tesalonicului († 1429). Cel dintâi ne-a lăsat o *Tâlcuire a dumnezeieștii Liturghii* (*Ερμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*), cea mai izbutită realizare a tâlcuirii liturgice de tip teologic-speculativ, în care punctul de greutate cade pe expunerea învățăturii de credință în legătură cu Liturgia, iar nu pe explicarea alegoricomistică a rânduiei ei, ca la ceilalți tâlcuitori ortodocși⁴⁹; această operă se completează cu o altă cunoscută lucrare a Sfântului, *Despre viața în Hristos*, în care găsim cea mai bună explicare a celor trei Taine de căpetenie ale Ortodoxiei (Botezul, Mirungerea și Sfânta Euharistie) și a efectelor lor în viața noastră religioasă⁵⁰.

⁴⁷ CONSTANTIN AL VII-LEA PORFIROGENETUL, *Expunerea rânduieiilor Curții împărătești* (*Εκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως / De ceremoniis aulae byzantinae*), în PG 112, col. 73-1446; CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le livre des cérémonies*, trad. A. Vogt, Paris, 1935, 1939, 1940; cf. Jacques HANDSCHIN, *Das Zeremonienwerk Kaiser Konstantins und die sangbare Dichtung*, Basel, 1912.

⁴⁸ GHEORGHIOS CODINOS COUROPALATES, *Despre demnitarii Palatului imperial din Constantinopol și funcțiile Marii Biserici* (*Περὶ τῶν ὁφφικιαλίων τοῦ παλατίου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὁφφικίων τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας*), în PG 157, col. 25-122; PSEUDO-CODINOS, *Traité des offices*, Jean VERPEAUX (ed.), Paris, 1966; trad. rom. a cap. XVII (*Încoronarea imperatorilor bizantini*), de Arhim. G. Enăceanu, în: *Ortodoxul* (București), 1981, 7, pp. 181-191.

⁴⁹ SF. NICOLAE CABASILAS, *Tâlcuire amănunțită a dumnezeieștii Liturghii*, în PG 150, col. 367-492; NICOLAS CABASILAS, *Explication de la divine Liturgie*, René BORNERT, Jean GOUILLARD, Pierre PÉRICHON (eds), trad. S. Salaville, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 4 bis, Cerf, Paris, 1967; NICOLAE CABASILAS, (*Tâlcuire*) *la dumnezeiasca Liturghie și Despre viața în Hristos*, trad. neogr. P.K. Hristu, Tesalonic, 1979; NICOLAE CABASILAS, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. rom. Diac. E. Braniște, București, 1946; cf. Diac. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila* (Teză de doctorat), București, 1943.

⁵⁰ SF. NICOLAE CABASILAS, *Despre viața în Hristos*, în PG 150, col. 493-726; trad. rom. Pr. T. Bodogae, Sibiu, 1946; reed. de Arhiepiscopia Bucureștilor, 1992, pp. 117-296.

Sf. Simeon al Tesalonicului ne-a lăsat mai multe scrieri liturgice, în care descrie și explică simbolismul locașului sfânt și rânduiala serviciilor divine din timpul său (Sfânta Liturghie, Sfintele Taine și o parte dintre Ierurgii: rânduiala Călugăriei și a Învmormântării)⁵¹.

Sf. Simeon al Tesalonicului este ultimul mare comentator original și de valoare al Liturghiei bizantine. Alături de Sf. Gherman al Constantinopolului și de Sf. Nicolae Cabasila, el a fost cel mai mult imitat, copiat, prelucrat și citat de către interpreții⁵² de mai târziu ai Liturghiei, ale căror lucrări se reduc la modeste compilații din opera maestrilor anteriori.

5. În Apus, în Evul Mediu

În Apus, pe parcursul Evului Mediu se menține preferința pentru explicarea Liturghiei, care evoluează însă într-un mod diferit față de trecut.

Cel dintâi care a căutat să dea o direcție nouă și originală acestui gen de literatură în Apus a fost Amalarius, episcop de Metz (secolul al IX-lea), prin lucrarea sa *De ecclesiasticis officiis* (în patru cărți)⁵³, închinată regelui Franței, Ludovic Piosul. Deși combătut de diaconul Florus din Lyon († 860) prin scrierea sa *De divina Psalmodia*⁵⁴ și de episcopul Agobard de Lyon († 840), în două tratate, *Liber de correctione Antiphonarii* și *Contra libros quattuor Amalarii*⁵⁵, totuși Amalarius a găsit destui imitatori printre interpreții de mai târziu ai liturghiei apusene. Cam în același

⁵¹ PG 155 (după ed. princeps, tipărită de † Dositei al Ierusalimului la Iași, 1683); Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Voroavă de întrebări și răspunsuri*, trad. † CHESARIE AL RÂMNICULUI, București, 1765; retipărită de Toma Teodorescu, sub titlul: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, București, 1865-1866.

⁵² NICOLAE VULGARIS (Bulgarul), *Τερά Κατήχησις (Învățătură Sfântă)*, Veneția, 1681.

⁵³ PL 150, col. 985-1242; *Amalarii episcopi Opera omnia*, J.M. HANSSENS (ed.), în coll. *Studii e Testi*, vol. 138-139, Città del Vaticano, 1948.

⁵⁴ PL 104, col. 335 ș.u.; cf. A. KOLPING, „Amalar von Metz und Florus von Lyon Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit”, în: *Zeitschrift für Theologie*, LXXIII (1951), pp. 424-464.

⁵⁵ PL 104, col. 329 ș.u.; 339 ș.u.

timp, Raban Maurul († 856), profesor la școala din Mănăstirea Fulda și viitor episcop de Mainz, a scris, pentru trebuința preoților, un tratat despre lucrurile liturgice, intitulat *De institutione clericorum*⁵⁶, iar Walafried Strabo, abatele mănăstirii din Reichenau († 849), a scris tot atunci un tratat original, cu titlul *De exordiis et incrementis ecclesiasticorum rerum* (*Despre originea și dezvoltarea lucrurilor bisericești*)⁵⁷, de mare importanță pentru vremea lui, fiind prima încercare meritorie de a studia riturile bisericești în originea și dezvoltarea lor istorică.

O mare importanță pentru dezvoltarea și direcția ulterioară a literaturii liturgice apusene a avut reforma liturgică a papei Grigorie VII Hildebrant (secolul al XI-lea), care a impus definitiv ritul liturgic de la Roma (cu caracter local până atunci) și restului lumii catolice, generalizându-l mai ales în Italia, Franța și Spania. Benedictinul Bertold din Constanța († 1100) a scris cu acest prilej o lucrare mică, dar foarte populară, cu titlul *Micrologus*⁵⁸, destinată să contribuie la extinderea reformei liturgice a papei Grigorie VII în părțile Germaniei.

Din punct de vedere aproape exclusiv doctrinar sau dogmatic, au tratat despre cultul catolic marii teologi scolastici ca Toma din Aquino († 1274)⁵⁹ și Albert cel Mare († 1280), cu al său *Opus de mysterio Missae*⁶⁰, una dintre cele mai solide lucrări apusene de exegeză liturgică.

Dar și interpretarea cu caracter alegoric și cu scop moralizator a fost cultivată de unii reprezentanți iluștri ai teologiei scolastice: abatele Rupert de Deutz († 1135)⁶¹, profesorul de teologie Ioan Belet din Paris († 1160)⁶², episcopul Sicard de Cremona († 1215)⁶³, cardinalul Hugo

⁵⁶ PL 107, col. 293 ș.u.; RABANUS MAURUS, *De institutione clericorum, libri tres*, Alois KNÖPFLE (ed.), München, 1905.

⁵⁷ PL 114, col. 919 ș.u.; Walafried STRABO, *De exordiis et incrementis ecclesiasticorum rerum*, Alois KNÖPFLE (ed.), München, 1896.

⁵⁸ PL 151, col. 579 ș.u.

⁵⁹ TOMA D'AQUINO, *De ritu sacramenti Eucharistiae – Summa Theologiae, Pars III, Quaestio 83*, Benziger Brothers, New York, 1947.

⁶⁰ ALBERTUS MAGNUS (OP), *Opus de mysterio Missae*, BORGNET (ed.), Paris, 1899.

⁶¹ *De divinis officiis*, în PL 170, col. 9 ș.u.; RUPERTI TUITIENSIS, *Liber de divinis officiis*, Hrabanus HAACKE (OSB) (ed.), în coll. *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, vol. 7, Turnhout, 1967.

⁶² *Rationale sive Explicatio divinorum officiorum*, în PL 202, col. 9 ș.u.

⁶³ *Mitrale*, în PL 213, col. 14 ș.u.

de Sancto Caro († 1263)⁶⁴ și Wilhelm Durandus, profesor de Drept la Bologna și apoi episcop de Mende († 1296). Îndeosebi opera acestuia din urmă, cu titlul *Rationale divinatorum officiorum*⁶⁵, cuprinde o explicație mistico-simbolică foarte detaliată a cultului catolic, care își păstrează valoarea și astăzi și de aceea a fost deseori editată după apariția tiparului.

Într-o mare măsură au contribuit la înțelegerea liturghiei apusene scrieri ca *De altaris mysterio* a papei Inocențiu III († 1216)⁶⁶, *Expositio Missae* a cartusianului Dionisie Ryckel († 1471)⁶⁷ și *Explicarea orelor canonice* a lui Gabriel Biel, profesor la Tübingen († 1495)⁶⁸. Ultimul mare liturgist apusean din Evul Mediu a fost Radulf de Rivo, decan de Tongeren († 1403), care, în lucrarea sa *De canonum observantia*⁶⁹, a încercat zadarnic să ia apărarea vechilor tradiții de cult ale Cetății Eterne, amenințate tot mai mult cu dispariția și înlocuite treptat prin noile uzuri și rituri liturgice locale.

6. În Apus, de la Reformă până azi

Reforma religioasă din secolul al XVI-lea, care ataca mai ales temele, tradițiile și autenticitatea cultului catolic, a avut ca urmare, între altele, o nouă înflorire a literaturii liturgice, dar cu noi scopuri și tendințe. La această dezvoltare a studiilor liturgice a contribuit atât răspândirea tiparului, cât și curentul cultural al Umanismului și Contrareforma bisericească, inițiată mai ales de Sinodul de la Trident.

Primul lucru care trebuia făcut era să se explice poporului vechile ceremonii ale cultului, lucru pe care l-au impus preoților chiar sinodalii

⁶⁴ HUGUES DE SAINT-CHER, *Speculum Ecclesiae (Expositio Missae)*, Cambridge, 1990.

⁶⁵ WILHELM DURANDUS, *Rationale divinatorum officiorum*, Neapole, 1839; GUILLAUME DURAND, *Rational ou manuel des divins offices*, trad. Ch. Barthélemy, Paris, 1854.

⁶⁶ PL 217, col. 763 ș.u.

⁶⁷ DENYS RYCKEL, *Opera*, vol. I, Koln, 1532, p. 211 ș.u.

⁶⁸ GABRIELIS BIEL, *Canonis Missae Expositio*, Heicko A. OBERMAN, William J. COURTENNY (ed.), Wiesbaden, 1955, 1956.

⁶⁹ RADULPH DE RIVO, *De canonum observantia*, vol. II, K. MOHLBERG (ed.), Münster, 1915.

tridentini. În acest scop, o secție importantă din toate catehismele care au apărut de acum înainte a fost rezervată explicării Missei (Liturghiei) catolice. Tot la sporirea interesului popular față de cultul divin ținteau și numeroasele ediții tipărite ale cântărilor bisericești, precum și traducerele diferitelor texte liturgice latinești, care încep să apară în număr din ce în ce mai mare.

O consecință importantă pentru noi, ortodocșii, a Reformei religioase din Apus a fost mai ales culegerea, editarea și studierea Liturgiilor răsăritene, a textelor și a vechilor documente liturgice orientale, în a căror vechime și autoritate catolicii găseau prețioase arme noi de luptă și argumente solide pentru susținerea doctrinei adevărate și pentru combaterea inovațiilor dogmatice protestante, privitoare la multe probleme de cult: caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii, transsubstanțierea (lat. *transsubstantiatio*, prefacerea Darurilor la Sfânta Liturghie), valabilitatea Sfintelor Taine și a Ierurgiilor ca mijloace de sfințire și de împărtășire a harului divin etc. Așa s-au născut importante colecții și ediții de texte liturgice răsăritene, tipărite în Apus, mai întâi de către catolici, iar mai târziu și de protestanți, nu pentru nevoile cultului, ci pentru interese apologetice și științifice. Acestea au contribuit mult la sporirea interesului apusenilor pentru Liturgiile orientale, pentru studiul, cunoașterea și prețuirea lor. Deși nu toate prezintă suficientă garanție în ceea ce privește obiectivitatea, metoda științifică și spiritul critic cu care au fost elaborate, ele merită totuși să fie menționate aici pe scurt.

Opera de revalorificare a tezaurului liturgic ortodox începe la catolici cu editarea Liturgiilor bizantine în secolul al XVI-lea. Cea mai veche ediție de acest fel este cea tipărită de Demetrios Ducas la Roma în anul 1526⁷⁰, urmată de cea a lui G. Morellius la Paris în 1546 (în limbile greacă și latină)⁷¹. Se trece apoi, mai ales începând din secolul al XVII-lea, la tipărirea altor rânduiele și slujbe, în colecții vaste, dintre care cele mai importante sunt următoarele:

⁷⁰ DEMETRIOS DUCAS, *Dumnezeieștile Liturghii, a Sf. Ioan Hrisostom, a Sf. Vasile cel Mare și a (Darurilor) mai înainte sfințite* (în lb. greacă); cf. E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique, sec. XV et XVI*, vol. I, Paris, 1885, p. 193.

⁷¹ G. MORELLIUS, *Liturghiile Sfinților Părinți Iacov, apostolul și fratele Domnului, Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom*, Paris, 1546.

a) *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, tipărit de dominicanul Iacob Goar la Paris în 1647⁷², cuprinzând textul grecesc și rânduiala Liturghiilor, a Sfintelor Taine și a Ierurgiilor ortodoxe, însoțite de note și comentarii erudite;

b) *Ἀρχιερατικόν sive Liber pontificalis Ecclesiae graecae* (cu traducere latină și note), editat de Isaac Habert, la Paris, 1676;

c) *Liturgiarum orientalium collectio*, tipărită de Eusebiu Renaudot la Paris, în 1716⁷³, cuprinzând textele tuturor Liturghiilor răsăritene, în traducere latină, cu prețioase adnotări;

d) *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, tipărit de maronitul (uniat) Joseph Aloysius Assemani, la Roma, între 1749-1766⁷⁴, în 15 volume, cuprinzând textele Liturghiilor, Tainelor și Ierurgiilor tuturor riturilor liturgice răsăritene și apusene, în limbile originale și în traducere latină;

e) *Codex liturgicus Ecclesiae universae in epitome redactus*, o prescurtare a colecției lui Assemani, tipărită de protestantul Henric Daniel, la Lipsca (Leipzig), între 1847-1853, în 4 volume (Liturghiile răsăritene, în volumul al IV-lea);

f) *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, tipărit de H. Denzinger la Würzburg, în 1863⁷⁵, cuprinzând textul și rânduiala Tainelor în riturile liturgice răsăritene;

g) *Eastern Liturgies (Liturgies Eastern and Western*, vol. I), tipărit de profesorul anglican F.E. Brightman la Oxford, 1896⁷⁶.

În paralel cu aceste colecții ale Liturghiilor răsăritene, s-au editat numeroase colecții de texte și documente liturgice apusene, comentarii bogate asupra cărților liturgice, ca cele scrise de cardinalul

⁷² Reeditat la Veneția, ²1730, retipărit la Graz, 1960.

⁷³ Retipărită la Frankfurt, în 1847, și la Farnborough, în 1971, în 2 vol.

⁷⁴ Reimprimat la Paris, între 1902-1905.

⁷⁵ Retipărit în 1961, la Graz-Austria, în 2 vol.

⁷⁶ Un singur volum apărut, retipărit în 1965 și în 1967. Este cea mai bună ediție critică de până acum a textelor Liturghiilor din toate riturile răsăritene. Cele grecești sunt redată în original, cu traducere engleză paralelă, iar cele siriene, armene, etiopiene, numai în traducere engleză. Primele 100 de pagini cuprind un prețios studiu asupra riturilor liturgice răsăritene, cu o bogată bibliografie.

Ioannes Bona († 1674)⁷⁷, precum și expuneri critice de istoria și explicarea Liturghiei, ca cele de benedictinul Claude de Vert († 1708)⁷⁸, Pierre Lebrun († 1729)⁷⁹, Jean Grancolas († 1739)⁸⁰, Antonio Zaccaria († 1795)⁸¹.

Din literatura protestantă este vrednic de amintit anglicanul Joseph Bingham († 1723), cu un veritabil tezaur de antichități bisericești⁸², dintre care cele mai multe se referă la cult. De altfel, curentul raționalismului și spiritul istoric, predominant în secolul al XIX-lea, au favorizat în literatura liturgică dezvoltarea studiilor de istoria cultului, mai ales prin dezvoltarea Arheologiei bisericești, care a luat un avânt deosebit, și prin publicarea manuscriselor inedite până atunci. Un bogat și prețios material arheologic au publicat preotul german Joseph Binterim, în opera sa *Monumente ale Bisericii creștine-catolice*⁸³, la francezi abatele Joseph Alexandre Martigny, în *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1864⁸⁴, iar la anglicani William Smith și Samuel Cheetham, în *Dictionary of Christian Antiquities*, în două volume (Londra, 1875-1880).

Către sfârșitul secolului al XVIII-lea apare și cel dintâi tratat de Liturgică într-o formă sistematică: *Principia Theologiae Liturgicae*, de monahul benedictin Gregor Köhler din Mainz; iar în decursul secolului

⁷⁷ *Rerum liturgicarum libri duo*, Roma, 1671, Paris, 1672, 1678, și alte numeroase ediții; trad. fr. de l'Abbé Lobry: *De la liturgie ou traité sur le saint sacrifice de la Messe*, 2 vol., Paris, 1854-1855.

⁷⁸ *Explication simple, littérale et historique des cérémonies*, Paris, 1697-1713.

⁷⁹ *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe*, 4 vol., Paris, 1716-1726, și alte numeroase ediții; trad. it. la Verona, 1752, și trad. lat. de J.A. Dalmaso la Veneția, 1770, și Avignon, 1813.

⁸⁰ *Les anciennes liturgies ou la manière dont on a dit la Sainte Messe dans chaque siècle*, Paris, 1967, 1704; *L'antiquité des cérémonies qui se pratiquent dans l'administration des sacrements*, Paris, 1692; *Commentaire historique sur le Bréviaire romain*, Paris, 1727 (trad. lat. la Veneția, 1734).

⁸¹ *Bibliotheca ritualis*, 3 vol., Roma, 1776-1881.

⁸² *Origines ecclesiasticae or the Antiquities of the Christian Church*, 8 vol., Londra, 1708-1722; reeditat la Oxford, 1878; trad. lat. de H. Grischoyus: *Origines sive Antiquitates ecclesiasticae*, 10 vol., Halle, 1751-1761 (altă ediție, Halle, 1824 ș.u.); rezumat german în 4 vol., la Augsburg, 1788-1796; există și o traducere franceză.

⁸³ *Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche*, 16 vol., Mainz, 1825-1833; altă ediție, 1837-1838.

⁸⁴ Următ de edițiile ²1877, ³1889; astăzi învechit, dar încă util.

al XIX-lea apar numeroase manuale complete și sistematice de Liturgică, în înțelesul și la nivelul științific de azi. Dintre autorii catolici menționăm pe Franz Xaver Schmid din Passau († 1871)⁸⁵ și pe profesorii Johann Baptist Luft († 1870)⁸⁶ și Jakob Fluck († 1865)⁸⁷ de la Universitatea din Giessen; dintre protestanți amintim pe luteranul Georg Rietschel, care a scris un foarte bun manual de Liturgică⁸⁸. Multe dintre manualele catolice și protestante de Liturgică au apărut ca părți sau secțiuni ale unor manuale de Teologie Pastorală. Dintre numeroasele manuale de Liturgică mai cunoscute din secolele al XIX-lea și al XX-lea, la catolici, amintim pe cele ale profesorilor germani Valentin Thalhoffer († 1891)⁸⁹, Ludwig Eisenhofer⁹⁰ și Richard Stapper⁹¹, belgienii Camille Callewaert⁹² și Pierre Jean Baptist De Herdt⁹³, italianul Francisco Stella⁹⁴, benedictinul Filip Oppenheim (Roma)⁹⁵, profesorul Mario Righetti, de la Genova⁹⁶.

La popularizarea ideii și mișcării liturgice în sânul Bisericii catolice în cursul secolului al XIX-lea au contribuit scrieri ca *Der Geist des Christentums* a lui Franz Anton Staudenmaier⁹⁷, dar mai ales cunoscuta lucrare *L'année liturgique*, a abatelui benedictin Prosper Guéranger⁹⁸. La studiul științific al Liturgicii au contribuit prin monografiile lor, spre sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul

⁸⁵ *Liturgik der christkatholischen Religion*, 2 vol., Passau, 1832; reeditat cu titlul *Kultus der christkatholischen Kirche*, Passau, 1840-1842.

⁸⁶ *Liturgik oder Wissenschaftliche Darstellung des Katholischen Kultus*, 2 vol., Mainz, 1844, 1847.

⁸⁷ *Katholische Liturgik*, Regensburg, 1853-1855.

⁸⁸ *Lehrbuch der Liturgik*, 2 vol., Berlin, 1900-1908.

⁸⁹ *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 vol., Freiburg im Breisgau, 1883-1893; republicat de Ludwig Eisenhofer, 2 vol., Freiburg, 1912.

⁹⁰ *Grundriss der katholischen Liturgik*, Freiburg, 1926; *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 vol., Freiburg, 1932, 1933; ed. nouă la Freiburg, ⁵1950.

⁹¹ *Grundriss der Liturgik*, Münster, 1920; *Katholische Liturgik*, Münster, 1931.

⁹² *Liturgicae Institutiones*, Bruges, ²1925.

⁹³ *Sacrae liturgiae praxis*, Löwen, 1910.

⁹⁴ *Institutiones liturgicae*, Roma, ³1929.

⁹⁵ *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*, Turin-Roma, 1939 (6 vol. apărute până în 1941).

⁹⁶ *Storia liturgica*, 4 vol., Milano, 1945, ²1950.

⁹⁷ Franz Anton STAUDENMAIER, *Der Geist des Christentums*, Mainz, 1835, ⁸1880.

⁹⁸ Prosper GUÉRANGER, *L'année liturgique*, Tours, ²³1919; trad. germ., *Das liturgische Jahr*, în 15 vol., Mainz, ³1914 ș.u.

secolului al XX-lea, mai ales profesorul Ferdinand Probst († 1899)⁹⁹ în Germania, Louis Duchesne¹⁰⁰ în Franța și Edmund Bishop¹⁰¹ în Anglia († 1917).

Munca științifică a liturgiștilor apuseni din secolul al XX-lea este orientată mai ales în două direcții: a) pe de o parte, spre pătrunderea ființei sau esenței istorice a Liturghiei, ceea ce încearcă să facă mai ales reprezentanții curentului cunoscut sub numele de *Mișcarea liturgică* (*Liturgische Bewegung, Mouvement liturgique*), care s-a răspândit începând din 1910, mai ales în Belgia, Olanda, Franța și Germania catolică; b) pe de altă parte, spre editarea critică a textelor liturgice și a izvoarelor pentru studiul Liturghiei și al cultului, în general. Dintre numeroasele publicații de acest fel, menționăm colecția intitulată *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, editată de patrologul german Johannes Quasten, la Bonn, între 1935 și 1937 – cea mai nouă și mai bună ediție critică a celor mai vechi texte, opere și fragmente de interes liturgic, extrase din scrierile Sfinților Părinți și scriitori bisericești din secolele I-V.

O muncă uriașă în domeniul Liturgicii și al Arheologiei creștine, limitată însă mai mult la sectorul cultului catolic, au desfășurat cei doi stareți benedictini francezi Fernand Cabrol († 1932) și Henri Leclercq († 1944), cărora, pe lângă multele studii monografice personale, publicate separat de fiecare sau de amândoi în colaborare¹⁰², li se datorează

⁹⁹ *Brevier und Breviergebet*, Tübingen, 1868; *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1871; *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1872; *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870; *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines*, Münster, 1892; *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893; *Die abendländische Messe von 5-ten bis zum 8-ten Jahrhundert*, Münster, 1896.

¹⁰⁰ *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925.

¹⁰¹ *Liturgica historica* (colecție de studii adunate postum), Oxford, 1918; cf. Edmund Bishop, *Le génie du rite romain*, ed. fr. adnotată de André Wilmart (OSB), Paris, 1922.

¹⁰² Fernand CABROL, Henri LECLERCQ, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, vol. I, Paris, 1900; Fernand CABROL: *Les églises de Jérusalem au IV-e siècle. Études sur la Peregrinatio Silvae*, Paris, 1895; *Introduction aux études liturgiques*, Paris, 1907; *Les origines liturgiques*, Paris, 1906; *Les livres de la liturgie latine*, Paris, 1930; *La Messe en Occident*, Paris, 1932; *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900; *La prière des premiers chrétiens*, Paris, 1930; Henri LECLERCQ, *La vie chrétienne primitive*, Paris, 1928.

editarea vastului *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, la Paris, începând din 1903¹⁰³.

Dintre liturghiștii apuseni mai renumiți, care s-au ocupat cu studiul științific al Liturghiilor răsăritene, menționăm, în Germania și Austria, pe profesorul Maximilian de Saxa (Max von Sachsen)¹⁰⁴, profesorul Anton Baumstark¹⁰⁵, profesorul iezuit Joseph Andreas Jungmann din Innsbruck¹⁰⁶, Johannes Madey din Paderborn (specialist în studiul riturilor liturgice ale Bisericii Vechi-Orientale)¹⁰⁷, Ernst Hammerschmidt din Saarbrücken¹⁰⁸, Jans Joachim Schultze¹⁰⁹.

În Franța și Belgia s-au distins asumpționistul Sévérien Salaville¹¹⁰, benedictinul Bernard Botte de la Mănăstirea Mont César de lângă Louvain (Belgia), unul dintre reprezentanții cei mai iluștri ai Mișcării

¹⁰³ O modestă replică germană, în volum unic, a acestui dicționar francez: Joseph BRAUN, *Liturgisches Handlexikon*, Regensburg, 1924.

¹⁰⁴ *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, 2 vol., Freiburg (Herder), 1908, 1913; *Ritus Missae Ecclesiarum Orientalium Sanctae Romanae Ecclesiae Unitarum*, 5 fasc., Regensburg, 1907-1908; *Missa chaldaica*, Regensburg, 1907; *Missa syro-maronitica*, Regensburg, 1907; *Missa syriaca antiochena*, Regensburg, 1908.

¹⁰⁵ *Liturgia romana e liturgia dell'Esarcato*, Roma, 1904; *Die Messe im Morgenland*, Kempten, 1906; *Die Konstantinopolitanische Messeliturgie vor dem IX Jahrhundert*, Bonn, 1909; *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn, 1910; *La riforma del Salterio romano, alla luce della storia comparata della liturgia*, Grottaferrata, 1912; *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg im Breisgau, 1923; *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Eindhoven-Nijmegen, 1930; *Liturgie comparée*, Chevêtagne (Belgia), 1939, 1953, și alte studii publicate în diverse periodice sau colecții de texte.

¹⁰⁶ *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 vol., Viena, 1962.

¹⁰⁷ *Taufe, Firmung und Busse in der Kirchen des Ost-Syrischen Ritenkreises*, Paderborn, 1971; *Die Eucharistiefeier der Thomaschristen Indiens* (în colab. cu G. Vavanikunnel), Paderborn, 1968.

¹⁰⁸ Studii diverse despre Liturghiile orientale, publicate mai ales în reviste și în volume colective.

¹⁰⁹ *Die byzantinische Liturgie. – Vom Werden ihrer Symbolikgestalt*, Freiburg im Breisgau, 1964.

¹¹⁰ *Liturgies Orientales*, 3 vol., în coll. *Bibliothèque Catholique des Sciences religieuses*, Paris, 1932, 1942; *Cérémonial de la consécration d'une église selon le rite byzantin, avec introduction et notes explicatives*, Vatican, 1937; „Christus in Orientalium pietate”, în: *Ephemerides Liturgicae*, Roma, 1935; „Studia Orientalia liturgico-theologica”, în: *Ephemerides Liturgicae*, Roma, 1940, și nenumărate studii în diverse periodice (cf. NOWACK, R. JANIN, „Bibliographie du R.P. Sévérien Salaville”, în: *Revue des Études Byzantines*, Paris, XVI (1958), pp. 15-27).

liturgice apusene și întemeietor al unui Institut de Studii Liturgice la Paris¹¹¹, Louis Bouyer (din Ordinul Oratorienilor)¹¹², franciscanul A. Hammann¹¹³, profesorul Aimé Georges Martimort de la Facultatea de Teologie Catolică din Toulouse¹¹⁴.

În Italia, printre numeroșii liturgiști care au promovat studiul riturilor liturgice răsăritene, merită să fie amintiți benedictinul Placide de Meester – autorul multor studii valoroase despre cultul ortodox¹¹⁵ –, profesorii Jean Michel Hanssens¹¹⁶, Alphonse Raes¹¹⁷, Juan Mateos¹¹⁸ și Miguel Arranz¹¹⁹ de la Institutul Pontifical de Studii Orientale din Roma, iezuitul Herman Schmidt, profesor la Universitatea Gregoriană și la Institutul liturgic Sfântul Anselm din Roma¹²⁰.

¹¹¹ *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, 1932; *L'ordinaire de la Messe*, Paris-Louvain, 1953 (retipărit în 1966); *La tradition apostolique de Saint Hippolyte*, Münster, 1963; *Le Mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs*, Tournai-Paris, 1973.

¹¹² *La vie de la Liturgie*, Paris, 1956, 1960; *Le culte de la Mère de Dieu*, Chevétogne, 1952; *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, 1966; *Architecture et liturgie*, Paris, 1967.

¹¹³ S-a ocupat mai ales cu studiul rugăciunii liturgice, în diversele ei forme și epoci ale istoriei creștine.

¹¹⁴ *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, Paris, 1965; *Les signes de la Nouvelle Alliance*, Paris, 1966.

¹¹⁵ *L'inno Accatisto – Ἀκάθιστος ὕμνος*. Studio storico-letterario, Roma, 1905; *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, Roma, 1908; *Catechismo liturgico del rito byzantino*, Pompei, 1929; *Rituale benedizionale bizantino*, Roma, 1930 (*Liturgia bizantina. Studi di rito byzantino alla luce della Teologia, del Diritto Ecclesiastico, della Storia, dell'Arte e dell'Archeologia*, cartea a II-a, partea a VI-a); *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito byzantino*, Roma, 1947.

¹¹⁶ *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Romae, 1930-1932.

¹¹⁷ *Introductio in Liturgiam orientalem*, Roma, 1947; *Épiclesi nelle Liturgie orientali*, Roma, 1945; *Le mariage dans les Églises d'Orient*, Chevétogne, 1958.

¹¹⁸ *Quelques problèmes de l'Orthros byzantin*, Jérusalem, 1961; *Le Typicon de la Grande Église*, 2 vol., Roma, 1962, 1963; *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique*, Roma, 1971; „Évolution historique de la liturgie de Saint Jean Chrysostome”, serie de articole în: *Proche-Orient Chrétien*, XV (1965), XVI (1966), XVII (1967), XVIII (1968), XIX (1969), XX (1970).

¹¹⁹ *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis Gr. 115, A.D. 1131*, Roma, 1969; *Cum se rugau lui Dumnezeu vechii bizantini. Cicul zilnic al cultului divin după vechile manuscrise ale Evhologhiului bizantin* (în lb. rusă), Leningrad, 1979; *Notițe istorice despre rânduielile de slujbă ale Tainelor după Evhologhiile grecești manuscrise* (în lb. rusă), Leningrad, 1979.

¹²⁰ *Liturgie et langue vulgaire*, Roma, 1950; *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma, 1960, 1965.

7. Literatura liturgică la ortodocși în secolele al XIX-lea și al XX-lea

a) *La greci*. Un manual de popularizare, foarte prețuit la greci și la români în secolul al XIX-lea, este cel tipărit de Dimitrios Darvaris († 1809), cu titlul *Manual creștinesc* (*Εγχειρίδιον χριστιανικόν*), cuprinzând o scurtă explicare a dumnezeiescului locaș, a vaselor și a veșmintelor, a sfintelor slujbe și Taine, apărut la Viena, în 1803¹²¹.

Manuale didactice cu caracter sistematic și științific au scris profesorii din Atena: Panaghiotis Rompotis (*Liturgica creștină*, Atena, 1896), Ioannis Mesoloras (*Manual de Liturgică*¹²², Atena, 1895) și P. Papadopoulos (*Liturgică*, Atena, 1895).

Lucrări al căror cuprins urmează împărțirea sistematică din manuale, dar a căror expunere are scop și nivel de popularizare, au scris: G.I. Palama (*Liturgică creștină ortodoxă*, Constantinopol, ²1886), Arhim. Ioannis Martinos din Atena (*Liturgică*, Atena, 1888), Mina Hamoudopoulos (*Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, Atena, 1887). Lucrări modeste de popularizare, cuprinzând mai ales explicarea Sfintei Liturghii, au scris: A. Pefanis (*Tâlcuirea Dumnezeieștii și Sfintei Liturghii*, Atena, 1897), Dimitrios G. Panaghiotopoulos (*Tâlcuire la Dumneziasca Liturghie*, Atena, ³1933). Un manual didactic de nivel universitar, demn de remarcat pentru bogăția și seriozitatea informației științifice, este cel al Arhim. Konstantinos Kallinikos, intitulat *Locașul de cult și cele ce se săvârșesc într-însul* (*Ὁ ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ*), editat la Alexandria, 1921¹²³.

În domeniul Arheologiei bisericești și al Artei creștine a lucrat, mult și bine, Gheorghios Sotiriou, profesor la Facultatea de Teologie din Atena, căruia îi datorăm, între altele, un bun manual de *Arheologie creștină și bizantină* (Atena, 1942).

În domeniul Liturgicii s-a distins îndeosebi profesorul Panaghiotis Trembelas, de la aceeași facultate († 1977), care a tipărit, între altele, *Cele trei Liturghii după manuscrisele din Atena* (Atena, 1935), valoroasă și utilă

¹²¹ Edițiile următoare, ²1817 și ³1852, au apărut la Atena; a fost tradus și în românește (vezi mai departe).

¹²² Reeditat cu titlul *Liturgica Bisericii Ortodoxe de Răsărit*, 1914, ⁴1931.

¹²³ Edițiile ulterioare, la Atena, ²1958, ³1969.

ediție critică a manuscriselor grecești cu textul Liturghiilor ortodoxe, păstrate mai ales în bibliotecile din Atena. Același lucru l-a făcut și pentru textele *Evhologhiului* ortodox, publicând *Evhologhiul Mic* (*Τὸ μικρὸν Εὐχολόγιον*, 2 vol., Atena, 1950 și 1955). Importante sunt, de asemenea, cele două volume ale sale despre riturile liturgice răsăritene și apusene (Atena, 1961 și 1966). Remarcabile ca ținută științifică sunt studiile publicate de succesorul său la catedra de Teologie Practică de la Facultatea de Teologie din Atena, Dimitrios Moraitis († 1970): *Liturghia Sf. Vasile cel Mare* (Atena, 1937), *Liturghia lui Iacov, fratele Domnului* (Atena, 1939), *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite* (Tesalonic, 1955). De asemenea, profesorul de Liturgică de la Facultatea de Teologie din Atena, Evangelos Theodorou, a tipărit un vast curs intitulat *Μαθήματα Λειτουργικά*, 8 vol., Atena, 1975.

Numeroase studii monografice din domeniul istoriei cultului ortodox a publicat profesorul de Liturgică de la Facultatea de Teologie din Tesalonic, Ioannis Fountoulis. Amintim, dintre ele, pe cea despre opera liturgică a Sf. Simeon al Tesalonicului (Tesalonic, 1966), monografiile consacrate celor două Liturghii apostolice (a Sfântului Iacov, Tesalonic, 1970, și cea a Sfântului Marcu, Tesalonic, 1970) și Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite (Tesalonic, 1971).

b) *La ruși* s-a tipărit mai ales în secolul al XIX-lea o bogată literatură liturgică, din care amintim câteva manuale didactice și lucrări de popularizare:

- *Tablă Nouă* (*Новая Скрижаль*) sau *Explicarea mistică a locașului dumnezeiesc, a Liturghiei și a tuturor slujbelor și lucrărilor bisericești*, de Arhiepiscopul Veniamin Krasnopievkov, Moscova, 1803 (¹⁷1908). În explicarea Liturghiei, această lucrare folosește pe tâlcuitorii clasici bizantini (Sf. Gherman al Constantinopolului, Sf. Nicolae Cabasila și Sf. Simeon al Tesalonicului) și a fost foarte mult apreciată și citată în literatura liturgică rusească.

- *Explicarea Sfintei Liturghii*, de I. Dmitrievschi († 1829), Moscova, 1804¹²⁴.

¹²⁴ Reeditată la Sankt Petersburg, 1884, cu titlul *Explicare istorică, dogmatică și simbolică a Dumnezeieștii Liturghii*.

- *Liturgica sau învățătura despre slujba dumnezeiască a Bisericii Ortodoxe de Răsărit*, de Daniil Smolodovici, la Kiev, ²1861 – cel dintâi manual sistematic de Liturgică, cu caracter științific, având împărțirea materiei ca în manualele de astăzi.

- *Ajutor pentru învățarea rânduiei serviciului dumnezeiesc al Bisericii Pravoslavnice*, de Pr. C. Nikolski, Sankt Petersburg, 1862 (insistă mai mult asupra regulilor de tipic și face uz în mare măsură de texte liturgice).

- *Învățătura despre serviciul dumnezeiesc al Bisericii Ortodoxe*, de Petru Lebedev (rectorul Seminarului Teologic din Moscova), Moscova, 1881¹²⁵.

În afară de astfel de manuale, care tratează, mai mult sau mai puțin complet, întreaga materie a Liturgicii, literatura liturgică rusească numără o mulțime considerabilă de monografii, care tratează probleme diferite de Liturgică sau părți din materia liturgică și mai ales explicarea Liturghiei. Dintre autorii unor astfel de lucrări, cităm pe: I. Rojdestvenschi¹²⁶, V. Vladislavlev¹²⁷, V. Neciaev¹²⁸, N. Gogol¹²⁹, A. Pavlov¹³⁰, I. Mansvetov¹³¹, A. Petrovski¹³², N. Krasnoselțev¹³³, Pr. L. Petrov¹³⁴, Serghie Vasilevici

¹²⁵ Reeditată în 1904, în 2 vol., fiind un manual sistematic și științific, tradus și prelucrat în românește de Pr. N. Filip (vezi mai departe).

¹²⁶ *Explicarea Liturghiei Sf. Ioan Hrisostom*, Sankt Petersburg, 1860.

¹²⁷ *Explicarea serviciului divin al Sfintei Biserici Ortodoxe*, 2 părți, Tver, 1862, ²1876.

¹²⁸ *Tâlcuire la dumnezeiasca Liturghie după rânduiala Sf. Ioan Gură de Aur și a Sf. Vasile cel Mare*, Moscova, ³1884, ⁴1895.

¹²⁹ *Meditații asupra Sfintei Liturghii*, Sankt Petersburg, 1857; tradusă în majoritatea limbilor europene moderne și în rom. de Pr. Marian Dumitrescu, *Dumnezeiasca Liturghie meditată de N. Gogol*, Râmnicu Vâlcea, 1937; reeditată: *Meditații la dumnezeiasca Liturghie*, Ed. Anastasia, București, 1996.

¹³⁰ *Învățătura despre Liturghia Bisericii Ortodoxe, în întrebări și răspunsuri*, Moscova, ³1886.

¹³¹ *Explicarea populară a Liturghiei*, Sankt Petersburg, 1894; *Tipicul bisericesc*, Moscova, 1885.

¹³² *Liturghiile Apostolice ale Bisericii de Răsărit. Liturghia Sf. Ap. Iacov, Tadeu și a Sfântului Marcu*, Sankt Petersburg, 1897.

¹³³ *Informații despre câteva manuscrise din Biblioteca Vaticanului*, Kazan, 1885; *Materiale pentru istoria rânduiei Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur*, Kazan, 1889; *Tipicul Sfintei Sofia din Constantinopol în sec. XI*, Odesa, 1892.

¹³⁴ *Liturghia sau studiul cultului divin al Bisericii Ortodoxe*, Sankt Petersburg, 1872.

Bulgakov¹³⁵, Mihail Scabalanovici¹³⁶. O deosebită valoare are colecția comentariilor liturgice din literatura patristică traduse în rusește și adnotate, cu titlul: *Opere ale Sfinților Părinți și Dascăli despre explicarea Liturghiei ortodoxe*, tipărită la Sankt Petersburg, în 3 vol. (1855-1857).

Foarte importantă pentru studiul istoriei Liturghiei și a cultului ortodox în general este colecția de manuscrise editate și adnotate de savantul A. Dmitrievski, intitulată *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în bibliotecile Răsăritului Ortodox* (3 vol., Kiev, 1895, 1901 și Petrograd, 1917, retipărite la Hildesheim, 1965). Vrednice de amintit sunt edițiile Liturghiilor vechi și traducerea diferitelor comentarii liturgice grecești, apărute în colecția revistei *Lectura creștină*, la Sankt Petersburg, între 1874-1878, sub denumirea de *Colecția vechilor Liturghii*.

De mare interes este, de asemenea, contribuția valoroasă a Protoiereului Alexei Mațev, fost slujitor al bisericii ambasadei rusești de la Berlin, care a tradus și a editat în limba germană aproape întreaga colecție a cărților liturgice ale Bisericii Ortodoxe Ruse, în volume cu introduceri, note și explicații critice, istorice și simbolice.

În domeniul Arheologiei bisericești și al Artei creștine au publicat lucrări remarcabile bizantinologi și istorici de artă ca: I. Pokrovski¹³⁷, N. Kondakov¹³⁸, V. Uspenski¹³⁹, A.I. Uspenski¹⁴⁰, iar în domeniul iconografiei și Liturgicii merită să fie amintită contribuția profesorului N.D. Uspenski, de la Academia Teologică din Leningrad¹⁴¹.

¹³⁵ *Cartea de masă (de căpătâi) pentru sfinții slujitori bisericești*, Harkov, ²1900, Kiev, ³1915; *Manual practic pentru săvârșirea slujbei religioase în Biserica Ortodoxă*, Harkov, 1893.

¹³⁶ *Tipicul comentat. Expunere explicativă a Tipicului, cu introduceri istorice*, 3 vol., Kiev, 1910 ș.u. (retipărit într-un singur volum la Roma, în 1967).

¹³⁷ *Picturi murale în vechile biserici grecești și rusești*, Moscova, 1880; *Monumente ale iconografiei și ale artei ortodoxe*, Sankt Petersburg, 1894, ²1900.

¹³⁸ *Monumente ale artei creștine în Athos*, Petersburg, 1902; *Iconografia Maicii Domnului*, 2 vol., Sankt Petersburg, 1914; *Histoire et monuments des émaux byzantins*, Frankfurt, 1892; *Iconografia lui Iisus Hristos*, Sankt Petersburg, 1905; *Die russische Ikone (Icoanele rusești)*, trad. germ. H. Ostrogorski, Breslau, 1928); *Histoire de l'art byzantin, considéré principalement dans les miniatures*, 2 vol., Paris, 1886-1891.

¹³⁹ *Încercări (schife) de istoria iconografiei*, Sankt Petersburg, 1899.

¹⁴⁰ *Icoane vechi din diferite Biserici și colecții particulare*, Moscova, 1905; *Carte de pictură (Иконописный подлинник)*, Moscova, 1903; *Monumente interesante de pictură*, Moscova, 1902 ș.a.

¹⁴¹ Vezi mai ales seria de studii și articole privitoare la praznice și icoane din *Jurnalul Patriarhiei Moscovei*, 1955-1958; *Rânduiala Deniei de toată noaptea* (teză de doctorat),

Dintre liturgiștii ruși din diaspora apuseană amintim pe V.N. Iliin¹⁴², Paul Evdokimov († 16 septembrie 1970)¹⁴³, Alexander Schmemmann de la Facultatea de Teologie *Sfântul Vladimir* din New York¹⁴⁴, Leonid Uspenski¹⁴⁵ de la Paris.

c) *La bulgari și la sârbi*, din pricina condițiilor istorice vitrege, în care s-a dezvoltat viața politică, economică și culturală a acestor două popoare până în preajma Primului Război Mondial, abia la mijlocul secolului al XX-lea înregistrăm apariția unor scrieri teologice de interes liturgic. Dintre cele bulgare, le menționăm pe cele despre antimise și despre vechea Liturghie bulgară, ale Protoiereului Ivan Goșev (profesor la Academia Teologică din Sofia), ediția slavo-bulgară a Liturghiei Sfântului Iacov, de Episcopul Partenie Levkiiski¹⁴⁶ și micul *Manual de Liturgică* pentru seminarii, al Arhim. Iona (Sofia, 1950). Remarcabile sunt studiile despre Sfânta Euharistie ale Preasfințitului Nicolae al Makariopolei¹⁴⁷.

Dintre cele sârbești, menționăm traducerea manualului românesc de Liturgică a Pr. Vasile Mitrofanovici, făcută de L. Mirkovici, profesor la Facultatea de Teologie din Belgrad¹⁴⁸.

Leningrad, 1943; „Vecernia ortodoxă”, în: *Lucrări Teologice* (Богословский Труды), vol. I, Moscova, 1960, pp. 5-52.

¹⁴² *Privegherea de toată noaptea* (Всенощное бдение), Paris, 1927.

¹⁴³ *La liturgie de Saint Jean Chrysostome*, în coll. *Approches oecuméniques*, Mulhouse, 1966; *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris, 1970; cf. Paul EVDOKIMOV, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, trad. G. Moga, P. Moga, Ed. Meridiane, București, 1992.

¹⁴⁴ *Introduction to Liturgical Theology*, Clayton, 1965; *Great Lent (Postul Mare)*, 1969; *Le Carême et la Semaine Sainte dans l'Église d'Orient*, Abbaye de Bellfontaine, 1974; *Sacraments and Orthodoxy*, New York, 1965; cf. Alexander SCHMEMMANN, *Introducere în teologia liturgică*, trad. Ierom. Vasile Bârză, Ed. Sophia, București, 2002; *Postul cel Mare*, trad. Andreea și Laurențiu Constantin, Ed. Doris, București, 1998; *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, trad. Pr. A. Jivi, Ed. Basilica, București, 2012; *Euharistia, Taina Împărăției*, trad. Pr. B. Răducanu, Ed. Anastasia, București, 1993; *Din apă și din Duh*, trad. Al. Mihăilă, Ed. Sophia, București, 2009.

¹⁴⁵ *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, vol. I, Paris, 1960; *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1980; cf. Leonid USPENSKI, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, trad. T. Baconschi, Ed. Anastasia, București, 1994. „La question de l'iconostase”, în: *Contacts* (Paris), XVI (1964), p. 83 s.u.; cf. trad. rom. în: *Mitropolia Banatului*, XV (1965), 1-3.

¹⁴⁶ *Dumnezeiasca Liturghie a Sf. Ap. Iacov, fratele Domnului*, Sofia, 1948.

¹⁴⁷ Publicate mai întâi în *Anuarul Academiei Teologice* din Sofia (vol. IV, 1954-1955; vol. XII, 1, 1962-1963) și apoi în extrase aparte.

¹⁴⁸ *Liturgica ortodoxă*, 3 vol., Belgrad-Carlovitz, 1918, 1920.

d) *La români*. Literatura liturgică a fost inaugurată la noi cu traduceri de tâlcuiri ale Liturghiei din limba greacă. Cea dintâi este o prelucrare (mai mult prescurtare) a cunoscutei cărți *Ἱερὰ Κατήχησις* a lui Nicolae Vulgaris (Bulgarul), făcută de dascălul Ieremia Cacavela, cu titlul *Învățătură sfântă, adică sfintei și dumnezeieștii Liturghii tâlcuire de pe limba grecească pe limba românească*, apărută la Iași, în 1697. În secolul următor, Chesarie, episcopul Mitropoliei Bucureștilor (mai târziu episcop al Râmnicului), a tradus în românește toată opera Sf. Simeon al Tesalonicului, sub titlul *Voroavă de întrebări și răspunsuri* (București, 1765). Această traducere a fost retipărită un veac mai târziu, cu unele îndreptări de limbă, de către tipograful Toma Teodorescu, la București, 1865-1866, cu titlul *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*. La începutul secolului al XIX-lea, a fost tradus *Εὐχέλιδιον χριστιανικόν* al lui Dimitrios Darvaris, de către marele logofăt Dimitrie Sturza, cu titlul *Mănealnic hristianesc. Carele cuprinde o prea scurtată tălmăcire a lăcașului dumnezeiesc a celor dintr-însul sfințite vase și veșminte și a celor obișnuite slujbe, a Dumnezeieștii și Sfintei Liturghii și a Sfintelor Taine ale Bisericii*, Mănăstirea Neamț, 1837¹⁴⁹.

Prelucrări de tâlcuiri liturgice, după diverse izvoare grecești și rusești, au făcut în secolul al XIX-lea Arhiereul Ioanichie Evantias¹⁵⁰ și Pr. Cosma Moșescu¹⁵¹, din Brăila.

Manuale modeste de Liturgică pentru cursul secundar au tradus sau au alcătuit, în secolul al XIX-lea, Episcopul Melchisedec (Ștefănescu) al Romanului, Pr. Samuil Andrievici (mai pe urmă mitropolit al Bucovinei), Ierom. Gabriel Rășcanu, Ghenadie, episcopul Argeșului¹⁵², Arhim. Juvenal Stefanelli¹⁵³ și Iconomul Nicolae Filip¹⁵⁴, iar în secolul al XX-lea Calistrat Coca, I.V. Raiculescu, Iconomul Ștefan Călinescu, Ilarie Teodorescu (episcop al Constanței), Pr. I.C. Beldie.

¹⁴⁹ Reeditat la Iași, ²1844, ³1846.

¹⁵⁰ *Scurtă explicație despre biserică, slujba bisericească și despre cele șapte Sfinte Mistere (Taine)*, București, 1855; *Scurtă explicație a părții întâi și a doua a Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii (Proskomidia și Liturghia catehumenilor)*, București, 1864, ²1866.

¹⁵¹ *Manual de explicație a Sfintei Liturghii*, Brăila, 1870.

¹⁵² *Liturgica sau explicația serviciului divin*, București, 1877.

¹⁵³ *Liturgica Bisericii Ortodoxe-Catolice*, București, 1866.

¹⁵⁴ *Liturgica sau explicarea serviciului divin*, trad. și prelucr. după P. Lebedev, București, 1899.

Manuale complete de Liturgică, de nivel universitar și cu caracter științific, au existat în limba română următoarele două:

- *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe de Răsărit*, alcătuit de profesorul de Teologie practică de la Facultatea de Teologie din București, Badea Cireșeanu (3 vol., București, 1910-1912)¹⁵⁵.

- *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri Universitare*, de Pr. Vasile Mitrofanovici, profesor de Liturgică la Facultatea de Teologie din Cernăuți († 1888), prelucrate și editate de Teodor Tarnavschi († 1914), Cernăuți, 1909, ²1929, completate de † Nectarie Cotlarciuc (Mitropolitul Bucovinei)¹⁵⁶.

În domeniul istoriei cultului s-a remarcat la mijlocul secolului al XX-lea Pr. Petre Vintilescu († 1974), profesor la Facultatea de Teologie din București și primul liturgist român în adevăratul înțeles al cuvântului, care face uz de metodă științifică și de spirit critic în lucrările sale. Nu ne-a lăsat un manual complet de Liturgică, ci numai două părți din cursul ținut la Facultate, și anume: a) *Curs de Liturgică generală – Principiile și ființa cultului creștin ortodox*; b) *Curs de istoria Liturghiei* (ambele litografiate în 1940). A tipărit, de asemenea, numeroase monografii care tratează mai ales probleme din istoria cultului și de filologie liturgică. Cităm dintre acestea pe cele mai mari și mai importante: *Cultul și ereziile* (teză de doctorat), Pitești, 1926; *Misterul liturgic*, București, 1929; *Încercări de Istoria Liturghiei. Liturghia creștină în primele trei veacuri* (extras din *Studii Teologice*), București, 1930; *Contribuții la revizuirea Liturghierului român*, București, 1931; *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937; *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943; *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului*, București, 1947; *Liturghierul explicat*, București, 1972,

¹⁵⁵ Conține un material bogat, dar adunat și expus fără prea mult discernământ critic, parte din el fiind fără legătură cu Liturgica.

¹⁵⁶ În partea introductivă și generală folosește mult pe liturgistul german V. Thalhofer (vezi în urmă). Este un manual complet și sistematic, dar mult depășit astăzi mai ales în partea privitoare la istoria cultului. A fost tradus și în limba sârbă.

și alte studii mai puțin extinse, publicate în diferite reviste bisericești din țară, între anii 1949 și 1974.

Activitatea Pr. Petre Vintilescu a fost continuată de autorul acestui manual, cu lucrări precum: *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila* (teză de doctorat), București, 1943; *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, de Sf. Nicolae Cabasila (trad. după originalul grecesc și studiu introductiv), București, 1946; *Participarea la Liturghie și metode pentru realizarea ei*, București, 1949 (extras din *Studii Teologice*); *Uniformitatea în săvârșirea serviciilor divine*, București, 1949 (extras din *Studii Teologice*); „Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră”, în: *Studii Teologice*, III (1951), 1-2; „Rolul Athosului în istoria cultului ortodox”, în: *Ortodoxia*, V (1953), 2; „Schisma și cultul creștin” (cu prilejul împlinirii a 900 de ani de la Marea Schismă), în: *Ortodoxia*, VI (1954), 2-3; „Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile Ortodoxe”, în: *Ortodoxia*, VII (1955), 2; „Unitate și varietate în cultul liturgic al Bisericilor ortodoxe autocefale”, în: *Studii Teologice*, VII (1955), 7-8; „Liturghiile romano-catolice în comparație cu cele ortodoxe”, în: *Ortodoxia*, IX (1957), 1; „Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVI (1958), 1-2; „Liturghia Darurilor mai înainte sfințite”, în: *Studii Teologice*, X (1958), 3-4; „Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVI (1958), 11-12; „O nouă Liturghie întrebuințată de ortodocșii apuseni”, în: *Ortodoxia*, XI (1959), 4. Activitatea Pr. Ene Braniște în acest domeniu s-a finalizat în cele din urmă prin apariția celor două volume din cursul său universitar de Liturgică, ținut studenților din anii al III-lea și al IV-lea de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, numită pe atunci Institutul Teologic de grad universitar, și anume: *Liturgica Generală, cu noțiuni de artă bisericească* (București, 1985) și *Liturgica Specială* (București, 1980), apărute până astăzi în mai multe ediții.

La Institutul Teologic din Sibiu, catedra de Liturgică a fost reprezentată de Pr. Spiridon Căndea, între ale cărui lucrări cu conținut liturgic menționăm: *Limba veche liturgică și inovațiile introduse în ea de*

fosta Biserică Unită (Sibiu, 1954); „Primul Liturghier românesc tipărit – Liturghierul lui Coresi, Brașov, 1570”, în: *Mitropolia Ardealului*, IV (1959), 9-10, V (1960), 1-2, și alte articole și studii de dimensiuni reduse, în diverse reviste bisericești.

Un manual de Liturgică pentru Seminariile și Institutetele Teologice ale foștilor uniți din Ardeal este volumul al II-lea din *Cursul de Teologie Pastorală* al prof. Isidor Marcu (Blaj, 1906). Pentru școlile confesionale catolice a scris un manual sumar preotul romano-catolic Roman Karapcszynski (*Liturgica Bisericii catolice*, București, 1937).

Manuale de tipic, lăsând la o parte *Tipicul cel Mare* (al Sfântului Sava), tradus de Schimonahul Isaac Dascăluș și tipărit de Mitropolitul Veniamin Costache la Iași, 1816 (folosit și azi în mănăstiri) și *Tipicul Oficial al Bisericii*, tradus după cel grecesc al Bisericii din Constantinopol, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, de către Anton Pann și Pr. I. Călărășeanu de la Biserica Lucaci din București, și editat prima dată de Mitropolitul Nifon al Ungro-Vlahiei (*Tipic bisericesc*, București, 1851), au scris: Melchisedec Ștefănescu (mai târziu episcop al Romanului), Episcopul Gherasim Saffirin al Romanului¹⁵⁷, Mitropolitul Silvestru Morariu Andreeviciu al Bucovinei¹⁵⁸, Pr. Dimitrie Lungulescu¹⁵⁹, Iosif Olariu, profesor la Academia Teologică din Caransebeș, Aurel Popovici profesor sibian, Pr. P. Procopoviciu¹⁶⁰, Episcopul Gherontie Nicolau al Constanței¹⁶¹, Pr. Ștefan Geomolean¹⁶², Victor Bujor și Ștefan Roșianu (pentru foștii uniți din Ardeal)¹⁶³. Dintre manualele școlare de Tipic, care au circulat multiplicat prin litografieri (netipărite), merită să fie amintite cele de profesorii Pr. M. Dracinschi de la Cernăuți (*Ritualul Bisericii Ortodoxe Catolice*, 1888), Pr. Gavriil Teleagă (*Tipiconul cu note*

¹⁵⁷ *Tipic asupra serviciilor divine*, Râmnicu Vâlcea, 1878, București, ²1905.

¹⁵⁸ *Tipicul Bisericii Ortodoxe Orientale*, Cernăuți, 1883.

¹⁵⁹ *Manual de practică liturgică*, București, 1926.

¹⁶⁰ *Ritualistica sau Manual de Ritual al Bisericii Ortodoxe Române*, Oradea, 1936.

¹⁶¹ *Îndrumătorul liturgic* (cu muzică în text), București, 1939.

¹⁶² *Manual de Tipic bisericesc ortodox*, Cluj, 1940.

¹⁶³ *Tipic bisericesc*, Blaj, ²1931.

ritualistice, Cernăuți, 1901) și Arhim. Fotie Balamace de la București (*Explicațiuni la practica liturgică*, București, 1924).

Traduceri și prelucrări de tâlcuiri liturgice au făcut și † Nicodim Munteanu (Patriarhul României)¹⁶⁴, Pr. Marian Dumitrescu¹⁶⁵, Pr. C. Moisiu¹⁶⁶, Pr. M. Vonica¹⁶⁷, Pr. Ilarion Felea¹⁶⁸.

Mult material liturgic s-a publicat în revista Sfântului Sinod, *Biserica Ortodoxă Română* (București, 1874 ș.u.), mai ales până la Primul Război Mondial, în revista *Candela* de la Cernăuți (1882-1914 și 1923-1946), precum și în alte reviste bisericești eparhiale din trecut (*Renașterea* de la Craiova, *Revista Teologică* de la Sibiu, *Cultura creștină* de la Blaj) și în revistele patriarhale și mitropolitane editate începând din 1949.

BIBLIOGRAFIE

Baumstart, Anton, *Liturgie comparée*, B. Botte (ed.), Chevétogne, ³1953, p. 223 ș.u.;

Bayart, P., *L'action liturgique. Bibliographie liturgique*, P. Maranget (ed.), Paris, 1933;

Braniște, Ene Pr., „Literatura liturgică în teologia românească”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIX (1971), 1-2, pp. 121-134;

Cabrol, Fernand, *Introduction aux études liturgiques*, Paris, 1907;

Cabrol, Fernand, „Prefața” vol. I din *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1924, pp. I-XIX (conținând literatura liturgică apuseană publicată între 1850-1906);

Callewaert, Camillus, *Liturgicae institutiones*, vol. I, Bruges, ³1933;

Cireșeanu, B., *Tezaurul liturgic*, vol. I, București, 1910, p. 27 ș.u.;

Eisenhofer, Ludwig, *Handbuch der katolischen Liturgik*, vol. I, Freiburg, 1912, pp. 57-148;

¹⁶⁴ „Cuvântări liturgice – Originale și prelucrări”, în *Ogorul Domnului*, vol. VIII, Neamț, 1933 (și în broșuri separate, mai multe ediții).

¹⁶⁵ *Dumnezeiasca Liturghie meditată de N. Gogol*, trad. din lb. franceză, Râmnicu Vâlcea, 1937.

¹⁶⁶ *Să stăm bine, să stăm cu frică. Povătuitor liturgic pentru preoți și popor*, București, 1941.

¹⁶⁷ *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, Sibiu, 1943.

¹⁶⁸ *Simboluri liturgice*, Arad, 1924.

Mitrofanovici, Vasile Pr., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor Tarnavschi, Nectarie Cotlarciuc (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929, pp. 44-79 (informații bune mai ales pentru literatura liturgică rusă);

Mohlberg, K., *Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung*, Münster in Westfalen, 1919, pp. 1-36;

Moraitis, Dimitrios, „Introducere în Liturgică și lucrările liturgice” (în lb. greacă), în *Anuarul științific al Facultății de Teologie a Universității din Atena*, 1950, pp. 23-29;

Necula, Nicolae Pr., „Studiile de Teologie liturgică în Biserica Ortodoxă Română în secolul al XX-lea”, în vol. *Teologia Ortodoxă Română în secolul al XX-lea*, Ed. Basilica, București, 2011, pp. 503-504, 534-543, 583-587;

Oppenheim, Ph., *Introductio in literaturam liturgicam (Conspectus historicus literaturae)*, Turin-Roma, 1937;

Salaville, Séverien, *Liturgies Orientales. La Messe*, vol. II, Paris, 1942, p. 135 ș.u. (conținând bibliografia tâlcuirilor liturgice răsăritene);

Sauget, J.M., *Bibliographie des liturgies orientales*, Roma, 1962;

Sava, Viorel Pr., *În Biserica Slavei Tale*, 3 vol., Iași, 2003-2006;

Stapper, Richard, *Katolische Liturgik*, Münster in Westfalen, 1931, p. 4 ș.u.;

Streza, Laurențiu IPS, *Plinitu-s-a, Hristoase, taina rânduiei Tale. Studii de Liturgică*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2012;

Theodorou, Evangelos, *Curs de Liturgică*, vol. I, p. 63 ș.u.;

Trembelas, Panaghiotis, „Introducere în Teologia Practică. 2. Liturgica” (în lb. greacă), în: *Grigorie Palama* (Tesalonic), 1963, 5-6.

PARTEA A DOUA

DESPRE CULT

(Cultul ca obiect de studiu al Liturgicii)

CAPITOLUL I

CULTUL RELIGIOS. DEFINIȚIA ȘI DIFERITELE LUI ASPECTE

1. Definiția cultului. Esența sau ființa lui

Am spus de la început că obiectul de studiu al Liturgicii este cultul divin public al Bisericii Ortodoxe. Primul lucru pe care trebuie să-l facem este deci să lămurim mai îndeaproape noțiunea de cult.

Ce este cultul? – Cuvântul *cult* este de origine latinească și derivă de la forma de supin (*cultum*) a verbului *colo,-ere*, care înseamnă: *a cultiva, a îngriji, a respecta, a adora*. În antichitate, în domeniul religios, cultul (*deos colere*) însemna cinstirea care se dădea zeităților adorate, adică atât teama și respectul față de zei, cât și ceremoniile religioase prin care aceștia erau cinstiți sau adorați și prin care adoratorii credeau că se pun în contact cu divinitățile respective.

Transpunându-ne deci pe teren creștin, cultul înseamnă, în general, orice formă sau act religios, menit să pună pe om în legătură cu Dumnezeu, exprimând, pe de o parte, cinstirea sau respectul față de Dumnezeu, iar pe de alta, mijlocind sfințirea omului sau împărtășirea harului dumnezeiesc.

Esența și fundamentul universal al cultului este sentimentul că ne aflăm în fața lui Dumnezeu și că intrăm în legătură cu El, prin invocarea numelui Său, prin rugăciune sau prin alte mijloace.

Privit după latura lui subiectivă (omenească), cultul este o însușire naturală sau o consecință firească și necesară a sentimentului religios. El este dat sau cuprins în însăși noțiunea sau concepția de religie. Există, adică, în însăși ființa omenească tendința sau pornirea firească de a cinsti

pe cei ce ne sunt superiori în vârstă, cultură sau putere, de a mulțumi celor care ne-au făcut bine și cărora le datorăm recunoștință, deci cu atât mai mult simțim în noi acest îndemn lăuntric natural, de a cinsti Ființa supremă, pe Dumnezeu, de a-I arăta respectul pe care îl nutrim față de El, de a-L adora într-un fel oarecare și de a ne pune în legătură cu El, de a căuta și solicita prezența, ajutorul și harul Său, la nevoie.

Rădăcina sau temelia cultului, adică sentimentul religios, se traduce deci, în primul rând, sub forma conștiinței pe care o avem despre majestatea, atotputernicia și infinita superioritate și perfecțiune a lui Dumnezeu, în contrast cu micimea, imperfecțiunea și slăbiciunea noastră. Din această conștiință a inferiorității și imperfecțiunii sau slăbiciunilor noastre decurge în chip natural o atitudine de subordonare a noastră față de Ființa supremă, care se traduce, implicit, în forme de cinstire, de adorare. Aceasta este originea și germenul sau ființa cultului, după latura lui subiectivă (omenească).

2. Cult intern și cult extern

Când această atitudine de respect, omagiu sau cinstire rămâne ascunsă în suflet sau se traduce numai în forme lăuntrice (pietate, virtuți morale, contemplație sau meditație religioasă), aceasta poartă numele de *cult intern*, *subiectiv* sau *teologic*. În această stare inițială, cultul are un caracter individual și oarecum spiritual (imaterial), fiindcă el rămâne ascuns, nevăzut.

Dar, în general, cultul nu poate rămâne multă vreme în această stare embrionară, lăuntrică și invizibilă. Ca orice idee sau sentiment, și sentimentul religios cere în chip firesc să se exteriorizeze, adică să se exprime în afară, prin forme vizibile, perceptibile (acte religioase, rituri), devenind deci, în mod inevitabil, *cult extern*. Numai în acest stadiu cultul este complet și numai așa corespunde el pe deplin structurii organice a ființei omenești, deopotrivă trupească și sufletească. Omul este adică nu numai suflet sau spirit, ci și trup sau materie; el tinde, prin însăși firea sa, să-și sensibilizeze simțămintele, ideile sau gândurile în forme perceptibile, văzute sau concrete.

Așadar, cultul este, prin însăși esența lui, ritual: din cult intern, adică din forma incipientă, de simplă idee sau simțire religioasă, el devine extern, adică vizibil sau fenomenal. Sub forma aceasta el capătă totodată și un caracter social, colectiv, pentru că formele lui de exteriorizare sunt sau pot fi aceleași pentru toți oamenii sau măcar pentru mai mulți inși, care alcătuiesc astfel o societate sau o grupare religioasă, mai mică sau mai mare (o religie, o confesiune, o asociație religioasă).

Între fondul (esența) cultului și formele lui externe – adică între simțirea religioasă care stă la baza cultului și riturile sau actele religioase prin care se exprimă acest fond lăuntric – trebuie să existe o strânsă legătură, o unitate și continuitate neîntreruptă, ca între rădăcina copacilor și coroana lor de ramuri, frunze și flori ori fructe. Cultul intern, lipsit de forme externe de manifestare, nu poate să vieze; asemenea seminței sănatoase, îngropate în pământ, el încolțește în chip necesar și izbucnește în afară, odrăslind mugurii formelor externe de cult. Altfel, se atrofiază și moare sau, când formele externe sunt reprimite și înăbușite, ele degenerază în forme denaturate și periculoase de viață religioasă: misticism exagerat, fanatism religios sau pietism anemic, gol și sterp.

Dimpotrivă, atunci când formele externe de cult sunt lipsite de suportul fondului sufletesc lăuntric, din care ele trebuie să izvorască (pietate internă, simțire religioasă, evlavie, conștiință și cultură religioasă), ele degenerază în forme goale și lipsite de conținut religios, în ritualism, formalism, bigotism sau alte forme pseudoreligioase, care se îndeplinesc automat sau în chip mecanic, în virtutea tradiției, a deprinderii sau a ignoranței religioase. Așa sunt multe dintre riturile magice și vrăjitoarești ale religiilor unora dintre popoarele primitive.

Cultul adevărat, integral sau complet este deci cultul intern și cultul extern, adică sentiment religios (evlavie, pietate, simțire religioasă), exprimat în forme externe (acte de cult, rituri religioase).

3. Cult public și cult particular

Dacă după ființa sau esența lui, cultul poate fi intern (lăuntric) sau extern (exteriorizat în forme văzute), după subiectul sau persoanele care îl practică, el poate fi:

1. *individual, particular sau personal*, atunci când e practicat de fiecare ins în parte, independent de societatea religioasă în care este integrat, și

2. *public, social sau colectiv*, atunci când e practicat de grupuri întregi de persoane, unite între ele sau încadrate în aceeași colectivitate religioasă prin identitatea concepției sau a simțirii religioase și prin aceea a formelor de cult. Acesta din urmă este cultul oficial al Bisericii, cultul divin public sau cultul bisericesc, de care se ocupă studiul Liturgicii. Având caracter colectiv, el este guvernat de anumite reguli sau norme, generale și obligatorii pentru întreaga colectivitate religioasă (Biserica, obștea religioasă sau parohia din care facem parte), spre deosebire de cultul particular sau personal, care nu este îngrădit de asemenea reguli.

a) Astfel, cultul divin public (rugăciunea și lauda obștească a Bisericii) se exercită prin mijlocirea clerului, a sfinților slujitori, adică a unor persoane liturgice, anume rânduite sau consacrate și învestite cu dreptul și puterea harică de a îndeplini acest oficiu¹, pe când cultul particular sau personal este practicat de fiecare credincios în parte, fără niciun intermediar între el și Dumnezeu.

b) Cultul divin public se săvârșește la timpuri determinate, în zile și la ceasuri dinainte stabilite, fixe și obligatorii pentru toată obștea credincioșilor sau pentru grupuri mari de credincioși², pe când cultul particular se poate manifesta oricând, în orice timp sau moment în care insul religios simte nevoia de a se ruga lui Dumnezeu sau de a-L lăuda.

c) Cultul divin public se săvârșește de regulă în biserică, adică în locașuri anumite, destinate pentru adunarea și rugăciunea colectivă a obștei credincioșilor³, pe când rugăciunea particulară se poate face oriunde, nefiind legată de anumite locuri sau locașuri.

d) Cultul divin public se săvârșește după un anumit tipic, adică după rânduieli, forme și formule verbale fixe și stabile, consfințite de Biserică și înscrise în cărțile ei de cult (de ritual sau de slujbă), forme care sunt respectate de toți slujitorii bisericești și de toți credincioșii, și

¹ A se vedea la capitolul despre *Persoanele liturgice*, p. 129 ș.u.

² A se vedea la capitolul despre *Timpurile liturgice*, p. 183 ș.u.

³ A se vedea la capitolele despre *Biserica văzută ca locaș de cult*, p. 418 ș.u.

care ne arată cum să ne rugăm lui Dumnezeu, să-I mulțumim sau să-L lăudăm. Cultul particular nu e supus unor astfel de rânduieli sau forme normative.

În formele de exprimare ale cultului particular predomină spontaneitatea, improvizația individuală sau inspirația momentană și nota personală a fiecărui credincios, care se poate ruga prin cuvintele care îi vin pe buze, așa cum simte sau cum gândește fiecare, sau în formele pe care fiecare le găsește mai nimerite. Așa iau naștere formele cultului din pietatea populară, dintre care unele, din creații personale, devin cu timpul generale, fiind adoptate de grupuri mai mari de credincioși și terminând prin a fi adoptate în întreaga colectivitate religioasă (religie, Biserică, confesiune sau asociație religioasă). Cu alte cuvinte, ele pot fi consacrate între formele mai vechi ale cultului public, atunci când îndeplinesc condițiile cerute pentru aceasta: conformitatea cu doctrina religioasă a Bisericii respective, claritatea sau puterea de expresie, satisfacerea unor cerințe religioase reale și generale, resimțite de toată colectivitatea.

Cultul particular (personal) și cel public (oficial sau liturgic) nu se exclud, ci se completează unul pe altul. Întrucât omul este ființă individuală și socială în același timp, viața religioasă completă se satisface prin echilibrul just care trebuie să existe între obligațiile cultului social (public) și nevoile pietății personale a fiecărui ins în parte, cu specificul său temperamental și cu individualitatea sa proprie. În creștinismul ortodox (ca și în cel catolic), accentul se pune însă pe cultul divin public, dându-se întâietate și mai multă importanță rugăciunii liturgice sau colective în viața religioasă, pentru că participarea la ea este necesară pentru mântuire. Dacă rugăciunea particulară (personală) este determinată în general de nevoile momentului, rugăciunea liturgică (încadrată în cultul public) depășește particularismul și egoismul, cultivând în membrii comunității rugătoare sentimentul și conștiința universalității (sobornicității) Bisericii din care facem parte. Forma ei este desăvârșită și sfințită prin lunga ei întrebuintare în cultul public. Ea ne învață să ne integrăm în comunitate, să vedem dincolo de nevoile și interesele proprii și să ne rugăm nu numai pentru cei prezenți, ci și pentru cei absenți, pentru cei de departe, pentru toată lumea și „pentru unirea tuturor”. Contopindu-ne astfel în această Liturghie cosmică, în

care totul cântă slava lui Dumnezeu, învățăm adevărul evanghelic că nu suntem izolați, ci legați unii de alții, că nu ne putem mântui singuri, ci numai în comunitate.

4. Raportul dintre religie și cult

Care este raportul dintre religie, de o parte, și cult, de alta? – Fără îndoială, sfera noțiunii de religie este cu mult mai largă decât aceea a noțiunii de cult. Ea cuprinde toate formele pe care le poate îmbrăca religia, adică atât dogma sau doctrina religioasă (concepția pe care o avem despre Dumnezeu și despre raportul nostru cu El), morala și disciplina religioasă (regulile de viață și de organizare a societății religioase, derivate din dogma respectivă), cât și cultul religios (formele prin care obștea exprimă sau caută să realizeze legătura ei cu Creatorul). Cultul este deci o parte a religiei, se cuprinde în aceasta. Dar deși sferele acestor două noțiuni nu se suprapun, totuși între ele există o legătură organică indestructibilă, ca legătura dintre parte și întreg.

Cultul are o mare importanță în viața religioasă în general, pentru că aceasta se trăiește și se manifestă mai ales prin formele cultului, care sunt oarecum caracteristice și definitorii pentru religia respectivă. Cultul derivă din religie și este inspirat sau determinat de ea. Orice formă de cult nu e altceva decât o concretizare în afară a unui fond sufletesc lăuntric; la originea ei se află adică totdeauna o idee religioasă sau un sentiment religios, din care derivă și pe care le exteriorizează. În orice formă de cult trebuie să vedem deci, pe de o parte, manifestarea unei stări sau dispoziții afective, adică un sentiment sau o simțire religioasă, iar pe de alta, o anumită concepție despre Dumnezeu sau un anumit fel de a ni-L închipui. În general deci, în orice religie sau confesiune există o strânsă și evidentă legătură între concepția religioasă (doctrina sau dogma) și modul de exprimare a sentimentului religios (cultul). Izvorul sau obârșia formelor de cult e concepția religioasă pe care o avem despre Dumnezeu și despre raportul în care ne situăm față de El; această concepție inspiră și determină și formele sau caracterul cultului respectiv. De aceea, cultul fiecărei religii și al

fiecărei confesiuni creștine poartă pecetea doctrinei religioase care stă la temelia lui.

Această strânsă corelație psihologică dintre religie și cult este ilustrată prin felurimea ceremoniilor și a riturilor culturale pe care ni le oferă istoria religiilor. Această diversitate provine din ideile diferite pe care oamenii le-au avut despre divinitate în cursul timpului, idei exprimate în forme rituale care merg de la crimă până la eroism, de la imoralitate și desfrâu până la curăție nepătată, de la jertfirea crudă de victime omenești până la sacrificiul de sine însuși. Când teama față de zei constituia fundamentul religiilor precreștine și când raportul dintre zeu și om era conceput ca între un stăpân tiranic și un sclav, înseși figurile acestor zei, adorați sub formă de statui sau de idoli cu chipuri monstruoase, erau destinate să inspire sentimente de frică și groază, cum erau în general zeitățile fenicienilor și ale vechilor slavi. Zeități setoase de sânge (ca Baal-Melkart în Fenicia și în Cartagina) nu puteau să fie adorate decât prin ceremonii culturale de o cruzime vecină cu nebunia, cum era aruncarea copiilor mici, legați, în pânțele înroșit al statuii metalice a zeului (cf. religia vechilor mexicani). Iar concepțiile religiilor antropomorfe, în care erau adorați oameni divinizați sau zei de origine omenească (ca la vechii greci și romani), precum și misterele naturiste, care venerau fenomene naturale sau astrele (ca la vechile popoare germanice), s-au concretizat în culte imorale și zgomotoase, care ridicau prostituția sau desfrăul la rangul de obligații rituale față de divinitate, cum erau cultul zeiței Iștar-Bilita la babilonieni, al Afroditei din Corint și al lui Dionysos, la vechii greci, sau al lui Mithra, la vechii persi și mai târziu la romani.

Ceva mai mult: chiar în limitele uneia și aceleiași religii, cum este cea creștină, fiecare confesiune are formele ei culturale caracteristice, un *modus orandi* propriu, adecvat dogmei și spiritului respectiv, care îl inspiră. Marile ramuri istorice ale creștinismului (ortodoxia, romano-catolicismul și protestantismul de diferite nuanțe) se deosebesc între ele nu numai prin învățătura de credință sau doctrină și prin felul de organizare, ci și prin cult, care are forme deosebite între ele și care poartă deci și el pecete confesională.

Această legătură firească dintre religie și cult e recunoscută de altfel și în vorbirea curentă, care întrebuițează termenul de *cult* pentru a

exprima noțiunea mai largă de *religie, confesiune* sau *asociație religioasă*. Zicem cultul mozaic, înțelegând religia mozaică, la fel cum zicem cultul protestant în loc de confesiunea protestantă sau cultul baptist pentru gruparea neoprotestantă baptistă.

Dar nicăieri nu se vede mai bine legătura organică dintre cult și religie ca în Ortodoxie. Într-adevăr, învățătura sau dogma ortodoxă a găsit admirabile formule de exprimare în formele cultului nostru, îndeosebi în imnografia bizantină (canoane, tropare, condace, stihiri), care este o adevărată enciclopedie teologică versificată sau o teologie popularizată sub forma imnelor și a poeziei. Când valul protestantismului a început să atace temeliile dogmelor și ale cultului catolic, Biserica papală n-a găsit alte arme de luptă mai potrivite pentru a combate ideile reformatorilor decât textele liturgice răsăritene, pline de vechi și venerabile mărturii în favoarea transsubstanțiațiunii, a rostului Sfintelor Taine în viața religioasă și a atâtor altor puncte de doctrină atacate de reformatori. Din această nevoie apologetică și polemică s-au născut primele studii și colecții de texte liturgice răsăritene editate de apuseni, ca cele tipărite de Assemani, Renaudotius, Goar ș.a.⁴

De aceea, precum s-a spus pe drept cuvânt, cultul Bisericii Ortodoxe constituie o parte sau o formă importantă a Sfintei Tradiții. El este elementul cel mai reprezentativ și definitoriu al unei religii sau confesiuni. În Ortodoxie, practica Bisericii, Liturghia și viața ei mistică sunt izvoare fundamentale ale Adevărului. În marea comoară a cultului, unde pulsează însăși inima Bisericii și unde se vorbește o limbă mai directă și mai înțeleasă decât cea a simbolurilor, se revelează o formă a Tradiției celei adevărate, de o mare autoritate.

BIBLIOGRAFIE

Bergier, Labbé, „Culte”, în *Dictionnaire de Théologie*, vol. I (1852), pp. 582-593;

Callewaert, Camillus, *Liturgicae Institutiones. Tractatus primus: De sacra liturgia universim*, Ed. Altera, Bruges, 1925;

⁴ Vezi capitolul anterior.

Chollet, A., „Culte en général”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III, 2 (1908), col. 2404-2427;

Guardini, R., *L'esprit de la Liturgie*, trad. fr. Robert d'Harcourt, Paris, 1929;

Hernegger, R., *Religion, Frömmigkeit, Kult*, Berlin, 1961;

Învățătura de credință creștină ortodoxă, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Justinian, București, 1952 (reeditată în 2015);

Jungmann, Joseph, „Le sens et les problèmes du culte”, în: *Nouvelle Revue Théologique*, XXX (1960), pp. 823-839;

Kirchgässner, A., *Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes*, Freiburg, 1959;

Lefebvre, Gaspar, *Liturgie, ses principes fondamentaux*, Bruges, ⁵1936;

Malevez, L. (SJ), „Liturgie et prière privée”, în: *Nouvelle Revue Théologique*, LXXXIII (1961), pp. 914-942;

Marcel, W., *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, Rome, 1963;

Mercier, G. (OSB), *La Liturgie, culte de l'Église*, Mulhouse-Paris-Tournai, 1961;

Nédoncelle, M., *Prière humaine et prière divine*, Bruges, 1962;

Oppenheim, Philippus (OSB), *Institutiones systematico-historicae in sacram Liturgiam*, vol. VI, Taurini-Romae (Marietti), 1941;

Smart, Ninian, *The concept of worship. New Study in Philosophy of Religion*, London, 1972;

Vigué, M., „La liturgie et la théologie”, în vol. *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, R. Aigrain (coord.), Bloud et Gay, 1931, p. 3 ș.u.;

Vintilescu, Petre Pr., *Principiile și ființa cultului creștin ortodox. Curs de Liturgică Generală* (manual dactilografiat), București, 1940;

Will, R., *Le culte. Étude d'Histoire et de Philosophie religieuses*, vol. I: *Le caractère religieux du culte*, Strasbourg-Paris, 1925.

CAPITOLELE II-III

FACTORII SAU TERMENII CULTULUI

Factorii sau termenii între care se mișcă acțiunea cultului, în general, sunt doi: Dumnezeu și omul. Dumnezeu, ca ființă supremă, perfectă și absolută, este obiectul cultului nostru, adică Cel Care primește sau către Care se îndreaptă manifestările noastre de cinstire, respect sau venerație, iar omul este subiectul cultului, adică cel de la care pleacă aceste manifestări, în calitatea lui de făptură a lui Dumnezeu.

1. Subiectul cultului

În ceea ce privește subiectul cultului, omul, luat ca ființă individuală sau ca ins izolat și singur, este subiect numai al cultului individual, personal sau particular. Dar în cultul divin public al Bisericii Ortodoxe – cult care are prin excelență un caracter social sau colectiv –, adevăratul subiect al cultului nu este omul singur, izolat de semenii săi, ci omul integrat în colectivitatea religioasă; cu alte cuvinte, subiectul cultului public este Biserica, adică obștea sau societatea credincioșilor legați între ei nu numai prin unitatea de credință, de organizare și de trăire religioasă, ci și prin identitatea riturilor sacre, adică a formelor de cult, care sunt aceleași pentru toți. Biserica își exprimă sentimentele ei colective de adorație față de Dumnezeu și primește de la El harul și darurile Sale prin intermediul reprezentanților ei consacrați: sfinții slujitori (membrii clerului).

2. Obiectul cultului

În ceea ce privește obiectul cultului, spre deosebire de cultul Patriarhilor și al Dreptilor Vechiului Testament, care adorau pe Dumnezeu (Iahweh) în unitatea naturii Sale, cultul creștin, care se găsește pe o treaptă superioară de revelație, cinstește pe Dumnezeu atât în unitatea esenței sau ființei Sale, cât și – mai ales – în treimea Persoanelor Sale, adică așa cum S-a manifestat El față de oameni. În imnele și rugăciunile din slujbele ortodoxe, fiecare dintre dumnezeieștile Persoane ale Sfintei Treimi este invocată și cinstită sau adorată cu atributele legate de rolul Ei specific în iconomia mântuirii.

a) Astfel, rugăciunile noastre se adresează în general lui Dumnezeu-Tatăl, ca principiu al Dumnezeirii, ca Născător al Fiului și ca Purceзатор al Duhului. El este invocat ca Ziditor (Creator) și Proniator al lumii, ca Stăpân și Împărat al Universului, ca Părinte al tuturor și ca Izvor sau Origine a tot ceea ce este bun și de folos lumii și omului, așa cum se spune în *Rugăciunea amvonului* de la sfârșitul Sfintei Liturghii: „Că toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Tine, Părintele luminilor”⁵. Exemplul clasic de rugăciune adresată lui Dumnezeu-Tatăl este *Rugăciunea domnească (Tatăl nostru)*.

b) Dumnezeu-Fiul este invocat și slăvit în cultul creștin mai ales ca Răscumpărător sau Mântuitor al lumii. În această calitate, El apare atât ca obiect (primitor) al cultului nostru, deci ca Fiu al lui Dumnezeu sau Unul din Treime, „împreună-slăvit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”, cât și ca mijlocitor al cultului nostru, deci ca Dumnezeu întrupat, ca Hristos sau Fiu al Sfintei Fecioare, prin Care harul lui Dumnezeu se pogoară la noi și prin Care rugăciunile noastre se înalță la Dumnezeu și sunt împlinite (*Ioan 16, 23; 14, 13; Coloseni 3, 17*).

Sf. Ioan Damaschin, vorbind despre adorarea adusă de către noi Mântuitorului Hristos, arată că „ne închinăm Fiului lui Dumnezeu, ca și Tatălui și Sfântului Duh; înainte de înomenirea Lui Îl adorăm necorporal, dar acum, după întrupare, Îl adorăm pe Acela întrupat și făcut

⁵ *Liturghier*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 198.

om, dar și Dumnezeu”⁶. Se înțelege de la sine că, odată cu Dumnezeuirea, adorăm și Sfântul Trup al Domnului, deoarece, în Persoana unică, divino-umană, a lui Iisus Hristos, acest trup a fost unit inseparabil cu Dumnezeuirea. Cu alte cuvinte, pe Mântuitorul Îl adorăm în întregimea Persoanei Sale divino-umane, adică atât ca Dumnezeu, cât și ca om.

Pe aceasta se întemeiază cultul Sfintei Euharistii, care a luat o dezvoltare deosebită mai ales în Biserica Romano-Catolică. În această privință, cinstirea pe care o dăm Sfintei Euharistii trebuie să fie întru totul egală cu cea pe care o dăm Mântuitorului Însuși⁷.

Ca cel mai apropiat de omenire dintre cele trei Persoane ale Sfintei Treimi prin Întruparea Sa, Dumnezeu-Fiul ocupă locul predominant în cultul creștin, fiind cel mai mult și mai des pomenit, lăudat și slăvit, invocat și solicitat în imnele și rugăciunile din sfintele slujbe. De aceea, unele dintre imne și rugăciuni sunt adresate numai Mântuitorului (imnul *Unule-Născut* din rânduiala Liturghiei, rugăciunea „Dumnezeul duhurilor și a tot trupul...” din rânduiala slujbelor funebre și altele); pentru acest motiv s-a și spus despre cultul ortodox că este un cult prin excelență hristocentric:

„Sfânta Treime este îndreptată către lume prin figura umană a Fiului lui Dumnezeu și, prin aceasta, Ortodoxia este creștinismul, credința în Hristos și viața în El [...]. Ortodoxia este creștinismul, adică credința în Hristos cel întrupat, Care trăiește în Biserica Sa, și toată viața Bisericii este o comuniune nemijlocită cu El”⁸.

Dar prin cultul ei, Biserica urmărește să realizeze nu o simplă amin-tire a lui Hristos Care a fost, ci o prezență vie a Lui; cultul este viața prelungită și continuă a lui Hristos în noi și în viața noastră, a credincioșilor, care trăim în Hristos, Dumnezeu-Omul, Cel viu și etern.

⁶ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, 3, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1938, p. 237; (reeditat la Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 179).

⁷ *Mărturisirea Ortodoxă*, partea I, întrebarea 107, București, 1899, p. 99; reeditată la Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 96-98.

⁸ Serghei BULGAKOV, „Cerul pe pământ” (trad. Șt. Dobra), în: *Raze de lumină* (București), V, 1, p. 43.

c) Dar „Sfânta Treime, îndreptată spre lume prin figura umană a Fiului, Se descoperă în chip viu prin Sfântul Duh”⁹, prin Care se continuă, de fapt, lucrarea de sfințire și de mântuire a lumii realizată în chip universal și obiectiv de Hristos-Domnul. Hristos continuă să lucreze în Biserică prin Duhul¹⁰. De aceea, Dumnezeu-Sfântul Duh, a treia Persoană a Sfintei Treimi, este invocat și adorat în cult ca visticarnic al harului dumnezeiesc, ca izvor și principiu al sfințirii lumii și al unirii noastre cu Tatăl, după cuvântul Sf. Ap. Pavel: „Printr-Însul (prin Iisus) avem apropiere, într-un Duh, către Tatăl” (*Efesenii* 2, 18); sau: „Ați luat Duhul înfierii, întru care strigăm: Avva (Părinte)” (*Romani* 8, 15).

„Trimiterea darurilor Sfântului Duh în Sfânta Treime și în rituri este un fapt al vieții ortodoxe atât de fundamental, încât este destul a o determina [...]. Biserica este Cincizecimea continuă, coborârea neîncetată a limbilor și distribuirea darurilor [...]. Ortodoxia este Însuși Sfântul Duh, Care viază în Biserică”¹¹.

Sfințitor prin ființa Sa, fiind „Ipostază a sfințeniei divine”, Duhul Sfânt Se revelează ca principiu activ al oricărei lucrări divine¹².

De aceea, în general, toate acțiunile sfinte mai importante din cultul divin sunt privite ca lucrări ale Sfântului Duh. Astfel, în ordinea istorică a iconomiei mântuirii, întruparea Mântuitorului s-a făcut prin puterea Sfântului Duh¹³; iar în ordinea liturgică, sfințirea apei la Aghiasmă și la Botez, ca și sfințirea Darurilor la Liturghie, e opera Sfântului Duh (vezi rugăciunile respective, din *Molitfelnic* și din *Liturghier*). În cultul Bisericii, credinciosul cooperează cu Dumnezeu: omul prin rugăciune, iar Dumnezeu prin putere.

⁹ Serghei BULGAKOV, „Cerul pe pământ”, p. 45.

¹⁰ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în Revelație și în Biserică”, în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 2, p. 236.

¹¹ Serghei BULGAKOV, „Cerul pe pământ”, pp. 45-46.

¹² Paul EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*, Paris, 1969, p. 102; P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 274; cf. Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. PS IRINEU POPA, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

¹³ Cf. *Articolul 3 din Simbolul credinței*: „Care [...] S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria”.

„Dar atât rugăciunile prin care se cere puterea lui Dumnezeu, cât și răspunsul lui Dumnezeu la ele prin putere, este opera Duhului Sfânt. Biserica este locul lucrării Duhului Sfânt și prin aceasta locul în care se efectuează continuu mântuirea”¹⁴.

d) În imnele și rugăciunile cultului ortodox de astăzi cele trei Persoane dumnezeiești sunt invocate, slăvite sau adorate foarte rar în rugăciuni deosebite, adresate Fiecăreia în parte (cum este cazul rugăciunii *Împărate ceresc*, adresate Sfântului Duh). În general, în virtutea inseparabilei uniri sau a identității de ființă dintre cele trei Persoane treimice, ele sunt de obicei pomenite și invocate tustrele aproape în fiecare rugăciune, în chip succesiv, în formulele finale ale ecfoniselor (vosglasurilor) rugăciunilor, care toate au caracter trinitar („Că Ție se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh...”), ori în binecuvântarea biblică: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu[-Tatăl] și împărțășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți” (2 *Corinteni* 13, 13), întrebuintată ca formulă de binecuvântare la Liturghie, ori în formula: „Cu vrednicie și cu dreptate este a ne închina Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, Treimii Celei de o ființă și nedespărțite”, cântată ca imn al credincioșilor în aceeași slujbă.

Această unitate indestructibilă a Persoanelor treimice în cult se exprimă pregnant și mai ales în formulele doxologiei mici din rugăciunile și cântările Bisericii primare: „Slavă Tatălui, prin Fiul, în Sfântul Duh”; ea se vede, de asemenea, și în unele dintre formulele liturgice ale imnelor din cărțile noastre de cult. Dar îndeosebi marea rugăciune a Sfintei Jertfe din rânduielile Sfintei Liturghii – în cursul căreia are loc sfințirea Darurilor și pe care o numim cu un termen tehnic *anafora* – se înfățișează ca o adevărată „rugăciune către Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh”. Ea începe prin a se adresa lui Dumnezeu-Tatăl ca Ziditor al lumii, continuă recapitulând pe scurt opera mântuitoare realizată de Dumnezeu-Fiul și sfârșește prin a solicita pogorârea Sfântului Duh pentru sfințirea Darurilor noastre de pâine și de vin și prefacerea lor în Sfântul Trup și Sânge al Domnului¹⁵.

¹⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în Revelație și în Biserică”, p. 245.

¹⁵ *Liturghier*, pp. 172-177.

Avem însă, în rânduiala slujbelor noastre, și unele rugăciuni și imne aume alcătuite în cinstea și spre slava Sfintei Treimi, adorată atât în unitatea ființei Sale, cât și în treimea Persoanelor: rugăciunea *Preasfântă Treime, miluiește-ne pe noi* (din grupul rugăciunilor începătoare), Canonul Sfintei Treimi (Troieșnicul) din *Octoih* și Troparele Sfintei Treimi (Triadicelele) sau Rugăciunea către Preasfânta Treime, a lui Marcu Monahul („Întru tot puternică și de viață făcătoare, Preasfântă Treime...”)¹⁶ din *Ceaslov*, toate făcând parte din rânduiala Miezonopticii de duminică. Expresivă pentru învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime este, de asemenea, *Slava* de la *Doamne, strigat-am* din rânduiala Vecerniei Rusaliilor, compusă de Leon Împăratul: „Veniți, popoare, să ne închinăm Dumnezeirii Celei în trei ipostasuri...”¹⁶.

Unitatea inseparabilă a Persoanelor Sfintei Treimi ca obiect al cultului nostru a fost formulată, lapidar și expresiv, și în alte cântări intrate în serviciul liturgic, ca, de exemplu, cunoscutul imn al Sfântului Ioanichie (pustnic din secolul al XI-lea), încadrat în rânduiala Miezonopticii de toate zilele: „Nădejdea mea este Tatăl, scăparea mea este Fiul, acope-rământul meu este Duhul Sfânt, Treime Sfântă, slavă Ție!”¹⁷. Avem, de asemenea, o sărbătoare a Sfintei Treimi, luni după Rusalii¹⁸.

3. Raportul dintre factorii (termenii) cultului în creștinism

În multe dintre rugăciunile și imnele ortodoxe, Dumnezeu este invocat ca Stăpân de către noi, robii Săi. Limbajul acesta nu este specific creștin; el este mai degrabă o reminiscență a concepției religioase iudaice și precreștine, din societatea sclavagistă, în care raportul dintre Dumnezeu și om era conceput ca de la stăpân la slugă, de la tiranul despot la rob (sclav).

¹⁶ În *Slujba Duminicii Pogorării Sfântului Duh*, în *Penticostar*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, pp. 320-321.

¹⁷ *Ceaslov*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2014, p. 37.

¹⁸ Despre ea vom vorbi mai pe larg la capitolul despre *Praznicele împărătești cu dată schimbătoare*, p. 259 ș.u.

Sentimentul pe care se bazau deci, în general, cultul iudaic și cultul religiilor păgâne era teama omului față de Dumnezeu: „Frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii...” (*Pilde* 1, 7; 9, 10; *Psalmul* 110, 10; cf. *Înțelepciunea lui Isus Sirah* 1, 14). În creștinism însă, locul fricii (temerii) îl ia sentimentul superior al dragostei. După cum spune Sf. Ioan Evanghelistul, „Dumnezeu este iubire” (*1 Ioan* 4, 8) și El ne-a iubit pe noi întâi cu o iubire nemărginită: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său, Cel Unul-Născut, L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață de veci” (*Ioan* 3, 16). „În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica, pentru că în frică e suferință, iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire. Noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi”, zice Sfântul Ioan, evanghelistul iubirii (*1 Ioan* 4, 18-19).

Iubirea lui Dumnezeu față de oameni și iubirea noastră față de El constituie deci sentimentul de temelie pe care se înalță edificiul religiei și al cultului creștin. Dumnezeu nu mai este pentru noi despotul tiran, care inspiră teroare supușilor săi, ci Tatăl, Părintele nostru, iar noi nu mai suntem robii, ci fiii Lui. „De acum nu vă mai zic slugi, căci sluga nu știe ce face stăpânul său, ci v-am numit pe voi prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute”, spune Mântuitorul Sfinților Săi Apostoli (*Ioan* 15, 15). Iar Sf. Ap. Pavel se adresează efesenilor ca unor „împreună-cetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu” (*Efesenii* 2, 19). Ideea aceasta o exprimă însă Sf. Ap. Pavel, clar și pregnant, mai ales în *Epistola către Galateni*: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva Părinte! Astfel, dar, nu mai ești rob, ci fiu; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos” (*Galateni* 4, 4-7; cf. *Romani* 8, 14-17: „Câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu, pentru că n-ați primit iarăși un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte! Duhul Însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu. Și dacă suntem fii, suntem și moștenitori – moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori ai lui Hristos, dacă pătimim împreună cu El, ca împreună cu El să ne și preamărim”). Iar lui Timotei același Apostol îi scrie: „Căci Dumnezeu nu ne-a dat duhul

temerii, ci al puterii și al dragostei și al înțelepciunii” (2 *Timotei* 1, 7; cf. *Ioan* 1, 12; *Galateni* 3, 25; *Efesenii* 1, 5; 1 *Ioan* 3, 1).

Așadar, în religia creștină, adevăratul raport dintre cei doi termeni ai cultului – Dumnezeu și omul – este un raport de filialitate, adică raportul dintre un tată bun și fiii săi, raport întemeiat pe sentimentul firesc de dragoste al părinților față de copiii lor și pe sentimentele de dragoste și de respect, pe care copiii buni le nutresc față de părinții lor. De aceea, la Liturghie, înainte de rugăciunea *Tatăl nostru*, ne rugăm să ne învrednicească a-L invoca pe Dumnezeu ca pe un tată: „Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată și a zice: Tatăl nostru...”. Și, precum explică Sf. Chiril al Ierusalimului, „Îl numim Tată nu pentru că am fost născuți prin fire de Tatăl cel din ceruri, ci pentru că am fost învredniciți, prin nespusa Lui iubire de oameni, să spunem așa, de vreme ce am fost mutați, datorită harului Tatălui prin Fiul și Sfântul Duh, din robie la înfiere [...]. Harul profetic a arătat în chip foarte clar că nu-L numim Tată prin fire, ci prin har”¹⁹.

Dacă deci în rugăciunile noastre, și acum ne mai adresăm uneori lui Dumnezeu chemându-L ca „Stăpân”, stăpânia aceasta a Lui peste noi nu mai trebuie interpretată în sensul din Vechiul Testament; Domnul S-a făcut pe Sine „Stăpân” adevărat și deplin al sufletelor noastre, prin aceea că, întrupându-Se și luând El Însuși chip de rob, a slujit foștilor „robi” până la cruce și moarte, câștigându-le astfel inimile și voințele, prin manifestarea supremă a iubirii Sale față de ei: jertfa de bună voie pe cruce²⁰.

4. Obiective secundare ale cultului ortodox

Obiectivul principal al cultului nostru este deci Sfânta Treime, adică Dumnezeu, în trinitatea Persoanelor Sale. El este scopul ultim al cultului

¹⁹ Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheza VII*, 7-8, trad. Pr. D. Fecioru, vol. I, București, 1943, p. 192; reeditat la Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 108-109.

²⁰ Cf. Diac. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, pp. 144-146; reeditat la Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

nostru sau termenul către care se îndreaptă, direct sau indirect, toate actele noastre de cult. Împletind adorația și mulțumirea pe care Biserica le aduce lui Dumnezeu, cultul Bisericii este, în esența lui, teocentric²¹.

Dar în afară de Dumnezeu Însuși, în cultul Bisericii Ortodoxe mai avem și alte obiective către care se îndreaptă omagiul sau cinstirea noastră, deci alți termeni ai cultului, și anume Îngerii și Sfinții, precum și unele lucruri sfinte, care stau în nemijlocită legătură cu aceștia sau cu Dumnezeu Însuși.

a) Astfel, pe Sfinții Îngeri îi cinstim pentru următoarele motive:

- pentru că ei reprezintă chipul ideal al făpturii necorporale (pur spirituale) și fără păcat, spre care năzuim și noi, făpturile corporale (ei constituie idealul nostru de perfecțiune moral-spirituală);

- pentru că sunt vestitori ai voii și ai poruncilor divine, slujitori ai mântuirii noastre și mijlocitori între Dumnezeu și oameni;

- pentru că sunt ocrotitorii și ajutătorii noștri în realizarea mântuirii personale a fiecăruia dintre noi.

În cultul ortodox, Sfinții Îngeri apar însă nu numai ca obiectiv al cultului nostru sau ca primitori ai actelor noastre de cinstire, ci și ca subiecte ale cultului divin. Ei cinstesc și slăvesc, ca și noi, pe Dumnezeu, atât în ceruri, unde ei slujesc eterna și nematerialnica Liturghie în jurul Tronului dumnezeiesc (cf. *Isaia* 6, 1-13; *Apocalipsa* 5, 11-15), cât și în biserică, unde ei slujesc împreună cu noi, în chip nevăzut, în jurul Sfintei Mese, pe care tronează neconținut Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului. De aceea, Sfânta Liturghie e privită de unii dintre tâlcuitorii ei drept actualizare a Liturghiei dumnezeiești, săvârșite de Mântuitorul și de Sfinții Îngeri din ceruri.

b) Sfinții – acei oameni pe care, după moartea lor, îi considerăm ca fiind deja încununăți și răsplătiți cu așezarea în mărirea, bucuria, cinstea și fericirea cerească – sunt cinstiți fie pentru viața lor curată și pilduitoare, fie pentru luptele și jertfele lor spre biruința cauzei creștine în lume, fie pentru alte merite deosebite în viața și istoria Bisericii, precum și pentru puterea lor de mijlocitori și ocrotitori ai noștri pe lângă Dumnezeu.

²¹ Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 251; cf. trad. PS IRINEU POPA, în Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, p. 244.

Îi cinstim pe Sfinți și îi invocăm atât ca pilde, modele sau icoane desăvârșite de viață creștină, vrednice de admirat și de urmat, cât și ca mijlocitori între noi și Dumnezeu, ca ocrotitori, apărători și ajutători ai noștri, prin rugăciunile lor către Dumnezeu pentru noi, ca unii care s-au învrednicit de haruri deosebite, de trecere și cinste în fața lui Dumnezeu, pe Care ei L-au slujit cu credință.

Rugăciunea către Sfinți este, de altfel, un corolar firesc al unității și al comuniunii din Biserică – Trupul lui Hristos, din care fac parte, ca dintr-o mare familie, și cei trecuți din viață, deci și Sfinții, cu care noi ne păstrăm, pe calea rugăciunii, în neconținută legătură spirituală²². Ei sunt, ca și Sfinții Îngeri, nu numai obiective ale cultului nostru de venerare, ci și subiecte ale cultului de adorare adus de Biserică lui Dumnezeu, la care și ei participă, împreună cu noi.

c) Dintre lucrurile sfinte care constituie obiective ale cultului nostru, cinstim întâi pe acelea care stau în legătură cu Dumnezeu, și îndeosebi cu Persoana divino-umană a Mântuitorului, și apoi pe cele care stau în legătură cu Sfinții.

Dintre lucrurile sfinte care stau în legătură cu Persoana Mântuitorului, cea dintâi este Sfântă Euharistie (Împărtășanie), căreia, precum am spus, îi dăm aceeași cinstire ca și Mântuitorului (cult de adorare), deoarece ea este însuși Sfântul Său Trup și Sânge, sub chipul pâinii și vinului sfințite la Liturghie.

În al doilea rând, cinstim Sfânta Cruce, sfințită prin sângele Mântuitorului răstignit pe ea și devenită astfel simbolul văzut al Jertfei și al Patimii Sale, dar și semnul biruinței Lui asupra morții și a diavolului. Ea trebuie cinstită deoarece este altarul pe care s-a adus cea mai sublimă jertfă și orice altar trebuie cinstit (*Ieșirea* 29, 37)²³.

În strânsă legătură cu Sfânta Cruce stau și celelalte instrumente secundare ale Sfintelor Patimi (sulița, buretele, trestia, piroanele și cununa de spini), cărora li se acordă, de asemenea, o oarecare cinstire

²² Despre diferitele moduri sau forme de exprimare a cultului sfinților a se vedea mai departe, la capitolul despre *Sărbătorile sfinților*, p. 331 ș.u.

²³ Despre diferitele forme ale cinstirii Sfintei Cruci a se vedea mai departe, la capitolul despre *Sărbătorile Sfinților Îngeri și ale Sfintei Cruci*, p. 311 ș.u.

relativă, formulată în multe dintre stihirile închinare Sfintei Cruci în zilele de miercuri și vineri de la toate glasurile Octoihului²⁴.

În al treilea rând cinstim Sfânta Evanghelie, care stă totdeauna pe Sfânta Masă din altarele bisericilor ortodoxe, deoarece ea este cartea cea mai sfântă, care cuprinde istoria vieții pământești a Mântuitorului, învățătura și înțelepciunea dumnezeiască, fiind scrisă sub insuflare divină.

Cinstim și Sfânta Masă, care este altarul pe care se aduce jertfa liturgică în bisericile noastre și pe care șade necurmat Trupul și Sângele Domnului din Sfânta Euharistie.

Dintre lucrurile sfinte, care stau în legătură cu Sfinții, cinstim mai întâi sfintele moaște, adică trupurile sau rămășițele trupești ale Sfinților, care ni s-au păstrat, pentru că Biserica ne învață că ele conțin aceleași daruri dumnezeiești și puteri supranaturale care au însuflețit pe Sfinți cât au fost în viață și care se păstrează și după moarte, în trupurile lor, așa după cum în vasele de pământ se păstrează încă multă vreme mirosul vinului sau al parfumului care a fost în ele.

În afară de sfintele moaște, cinstim, de asemenea, orice lucruri sau obiecte provenite de la Sfinți și care le-au aparținut, au rămas de la ei sau ne amintesc despre ei, fiind numite în general relicve (rămășițe) sfinte: coroana de spini și giulgiul Mântuitorului (aduse de cruciați și păstrate în unele biserici din Apus), brâul și omoforul (veșmântul) Maicii Domnului (care se păstrau în Biserica Vlahernelor din Constantinopol), lanțul Sfântului Petru (păstrat în Biserica „Sfântul Petru în lanțuri” din Roma), mantaua Sf. Martin de Tours, ocrotitorul Franței († 391), care se păstra în paraclisul din Palatul regilor merovingieni.

²⁴ Vezi *Stihira a doua, Cântarea a IX-a a Canonului Crucii* de vineri dimineața, glasul VIII: „În chip preasfânt preamărindu-Te pe Tine, Milostive, cinstim sulița Ta (προσκυνούμεν σου λόγχην) și Crucea, buretele și trestia și sfintele piroane cele înfpte în mâini și în picioare, Stăpâne, prin care am aflat iertarea deplină și de viețuirea în rai ne-am învrednicit” (*Octoih*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 663); cf. *Canonul Crucii-Învierii* de duminică dimineața, glas VI, *Cântarea a IV-a, Stihira întâi* (*Octoih*, p. 433, și *Octoihul grecesc*, Tesalonic, 1967, p. 498). În Muzeul bisericesc al Catolicosatului armean din Egimiazin (Armenia Sovietică) se păstrează o veche suliță, despre care se spune că ar fi cea de la Răstignirea Mântuitorului.

Pe acestea le înconjurăm cu respectul dat Sfinților înșiși, așa după cum păstrăm cu grijă, cu dragoste și pietate, lucrurile care ne amintesc de părinții noștri sau de cei dragi, care au trecut la cele veșnice.

În al treilea rând, cinstim sfintele icoane, în care sunt înfățișate chipurile Sfinților, Persoana deopotrivă dumnezeiască și omenească a Mântuitorului, simbolurile celorlalte două Persoane ale Sfintei Treimi (Dumnezeu-Tatăl și Sfântul Duh) sau fapte și evenimente din istoria sfântă a Vechiului Testament, din viața Mântuitorului sau a Sfinților și din istoria Bisericii.

Noi cinstim adică și înfățișările Persoanelor Sfintei Treimi, și pe cele ale Sfinților Îngeri, precum și chipurile Sfinților, așa precum în viața de toate zilele păstrăm cu grijă și cu dragoste fotografiile sau tablourile celor dragi ai noștri (părinți, rude și prieteni, oameni vestiți). Nu este în aceasta niciun pericol de idolatrie, pentru că, atunci când ne închinăm în fața unei icoane sau când o sărutăm, nu ne închinăm materiei, adică lemnului din care e făcută icoana sau vopselei cu care e zugrăvită, ci persoanei (persoanelor) sfinte zugrăvite pe dânsa. Cu alte cuvinte, cinstim icoana „nu îndumnezeind-o, ci știind că *cinstea dată icoanei se suie la prototipul sau originalul ei*, adică la cel zugrăvit pe ea”, cum precizează Sfinții Părinți²⁵ și cum citim în *Molitfelnic*, la rugăciunea pentru sfințirea icoanelor²⁶. Spre același înțeles ne îndreaptă și textul altei rugăciuni de sfințire a icoanelor: „Chipurile și asemănările Sfinților plăcuți Ție nu le lepezi, ci le primești, pentru ca robii Tăi credincioși, privind la ele, să Te proslăvească pe Tine, Care i-ai preamărit, și să se sârguiască a fi următori vieții și faptelor lor, prin care aceia s-au învrednicit a dobândi darul Tău și împărăția Ta”²⁷.

²⁵ SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, XVIII, 45, în PG 32, col. 149 C; cf. SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 59-60; cf. SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre sfintele icoane, Tratatul III*, 41, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1937; cf. SF. IOAN DAMASCHIN, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 154, 128. SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, 16, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1937, p. 283 (reeditat în 2005, p. 213).

²⁶ *Molitfelnic*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 674.

²⁷ *Molitfelnic*, p. 479; cf. Pr. Ene BRANIȘTE, „Teologia icoanelor”, în: *Studii Teologice*, IV (1952), 3-4, pp. 175-201.

5. Cult absolut (de adorare) și cult relativ (de venerare)

Cu toate că, în practică (mai ales în cultul popular), atât cinstirea lui Dumnezeu, cât și a Sfinților se exprimă în general prin aceleași forme externe, totuși, din punct de vedere dogmatic, este o deosebire esențială între cultul pe care îl dăm lui Dumnezeu, de o parte, și cel dat Îngerilor, Sfinților, moaștelor și icoanelor lor, de altă parte. Pentru a face o distincție în această privință, în limbajul teologic mai nou, cel dintâi (θεοσέβεια) e numit de obicei cult de *latrie* (λατρεία) sau de adorare, adică slujire sau supunere necondiționată și fără rezervă față de Stăpânul absolut, iar cel de al doilea, cult de *dulie* (δουλεία), de venerare (προσκύνησις, închinăciune) sau de cinstire; cinstirea deosebită dată Sfintei Fecioare, care este mai presus decât toți Sfinții în vrednicie, se numește *hiperdulie* (ὑπερδουλεία), supravenerare sau preacinstire²⁸.

Latria sau adorarea este deci cultul suprem sau propriu-zis; pe Dumnezeu Îl cinstim pentru El Însuși, pentru măreția și perfecțiunea Lui, pentru faptul că El este Creatorul și Providențiatorul nostru, Stăpânul și Părintele nostru. Dulia sau venerarea și cinstirea este însă un cult dependent de cel suprem, deci subordonat sau relativ. Pe Sfinți îi cinstim nu pentru ei înșiși (pentru că și ei sunt ființe create, au fost oameni ca și noi), ci venerăm într-înșii darurile supranaturale pe care le-a dăruit Dumnezeu prin puterea sau trecerea deosebită pe care El le-a dat-o pe lângă Sine. „Cinstea ce li se dă Sfinților se îndreaptă și trece la mărirea lui Dumnezeu, Căruia Sfinții I-au plăcut prin credință și viața îmbunătățită ce au avut”, zice *Mărturisirea Ortodoxă*²⁹. Același adevăr îl exprimă și textul unei alte rugăciuni pentru sfințirea icoanelor, din *Molitfelnic*: „Cinstim pe Sfinții Tăi, care sunt chipul și asemănarea Ta; iar pe ei cinstindu-i, pe Tine Te cinstim și Te mărim, ca pe chipul cel dintâi”³⁰.

²⁸ Cf. Dimitrie CANTEMIR, „Loca obscură” (trad. Pr. T. Bodogae), în: *Biserica Ortodoxă Română*, XCI (1973), 9-10, pp. 1106-1109, unde autorul face distincții semantice între termenii *simbol*, *latrie*, *dulie*, *hiperdulie* și *proskynesis*.

²⁹ *Mărturisirea Ortodoxă*, Partea a III-a, întrebarea 52, București, 1899, pp. 177-178 (reed. 1981, pp. 166-169).

³⁰ *Molitfelnic*, p. 674.

Cultul Sfinților se referă deci, direct sau indirect, la Dumnezeu Însuși, Care „e minunat întru Sfinții Săi” (*Psalmul* 67, 36).

Așadar, în fond, prin Sfinți noi Îl cinstim și Îl slăvim tot pe Dumnezeu Însuși. „Cel care cinstește pe mucenic cinstește pe Dumnezeu, pentru Care mucenicul a suferit mucenicia. Cel care se închină apostolului lui Hristos se închină Celui care l-a trimis pe apostol. Cel care se prosternă în fața Maicii lui Dumnezeu este evident că aduce cinstea Fiului ei, căci nu este alt Dumnezeu decât Unul singur, Cel cunoscut și adorat în Treime”³¹. Dumnezeu rămâne deci obiectul și țelul adevărat și ultim al cultului nostru, orice formă ar îmbrăca acesta, în aparență. Cu alte cuvinte, întreg cultul creștin pornește de la Dumnezeu și sfârșește la Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE

(Alte lucrări decât cele citate)

Beauduin, L., „Le terme du culte, la Sainte Trinité”, în vol. *Mélanges liturgiques recueillis parmi les oeuvres de dom Lambert Beauduin à l'occasion de ses 80 ans*, Louvain-Mont César, 1954, pp. 45-73;

Bobrinskoy, B., „Le Saint Esprit dans la Liturgie”, în: *Studia Liturgica*, vol. I, 1962, pp. 47-59;

Bobrinskoy, B., „Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte”, în vol. *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte (OSB)*, Louvain, 1972, pp. 19-29;

Buckel, Albanus, *Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirchen*, Würzburg, 1938;

Învățătura de credință creștină-ortodoxă, Ed. Sfântului Sinod, București, 1952; reeditată de Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015;

Jungmann, J.A., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster, ²1962;

³¹ Explică † LEONTIE DE NEAPOLE (în Cipru), apud SF. IOAN DAMASCHIN, *Despre sfintele icoane*, *Tratatul I*, pp. 55-56; cf. SF. IOAN DAMASCHIN, *Cele trei tratate...*, pp. 77-83.

- Jungmann, J.A., *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, trad. engl. A. Peeler, 1964;
- Lefebvre, Gaspar, *Liturgie, ses principes fondamentaux*, Bruges, ⁵1936;
- Mărturisirea lui Dositei, Patriarhul Ierusalimului*, întrebarea 4 (text grec la I. Mihălcescu, *Θησαυρὸς τῆς Ὁρθοδοξίας*, Leipzig, 1904, p. 175 ș.u., și trad. rom. V. Loichiță, în: *Candela*, 1942-1943, p. 43 ș.u.);
- Necula, Nicolae Pr., *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Trinitas, București, 2014, pp. 9-129;
- Oppenheim, Philipus (OSB), *Institutiones systematico-historicae in sacram Liturgiam*, vol. VI, Taurini-Romae (Marietti), 1941;
- Oppenheim, Philipus, *Das Königtum Christi in der Liturgie*, München, 1931;
- Panfoder, Chrisost., *Christus unser Liturgie*, Mainz, 1924;
- Peterson, Erich von, *Das Buch von den Engel, Stellung und Bedeutung der heiligen Engel in Kultus*, Leipzig, 1935;
- Salaville, Sévérien, *Christus in Orientalium pietate*, Roma, în coll. *Ephemerides liturgicae*, 1947;
- Salaville, Sévérien, „De cultu Sanctissimae Eucharistiae in Oriente”, în vol. *Acta primi Conventus pro studiis orientalibus a MCMXXV in urbe Ljubliana celebrati*, Ljubliana, 1925, pp. 54-70;
- Schneider, Oda, *Gott und Mensch im Gebet*, Regensburg, 1939;
- Vintilescu, Petre Pr., *Principiile și fința cultului creștin ortodox. Curs de Liturgică Generală* (manual dactilografiat), București, 1940.

CAPITOLUL IV

SCOPURILE SAU FUNCȚIILE CULTULUI DIVIN PUBLIC ORTODOX

Scopul general al cultului este acela de a crea sau de a mijloci o stare de legătură, de comunicare, mai mult sau mai puțin directă, între cei doi termeni sau factori ai săi: Dumnezeu, de o parte, și omul (Biserica), de alta. Două sunt deci și funcțiile fundamentale ale cultului divin public ortodox, după cum avem în vedere pe unul sau pe altul dintre acești doi factori.

1. Scopul latreutic

Astfel, dacă plecăm de jos în sus sau dacă avem în vedere subiectul cultului, adică pe om (sau Biserica, din care el face parte), atunci scopul cel dintâi al cultului este scopul latreutic, adică adorarea lui Dumnezeu și exprimarea sentimentelor noastre de evlavie, de respect, recunoștință, admirație și dragoste față de El sau față de persoanele și lucrurile sfinte pe care le cinstim în raport cu El. Prin funcția latreutică a cultului se manifestă deci ceea ce pleacă de la om spre Dumnezeu; prin ea respiră personalitatea noastră religioasă, se exteriorizează nevoia firească a ființei omnești de a preamări pe Dumnezeu sau de a cinsti pe Sfinții bineplăcuți Lui. Exteriorizarea acestui impuls poate îmbrăca diferite forme de exprimare:

a) Admirația pentru atotputernicia și măreția lui Dumnezeu, exprimată, de exemplu, în rugăciunea pentru sfințirea apei din slujba Botezului: „Mare ești, Doamne, și minunate sunt lucrurile Tale și niciun

cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale” (cf. *Psalmul* 138, 14). Din admirație izvorăște preamărirea, lauda și slăvirea lui Dumnezeu (doxologhisirea), care constituie conținutul doxologic al diferitelor rugăciuni și imne din rânduiala sfintelor slujbe, ca doxologia (slavoslovie) de la sfârșitul Utreniei („Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu...”).

b) Contemplarea bunătății, a dragostei și a milostivirii nemărginite a lui Dumnezeu față de făpturile Sale, din care izvorăște sentimentul recunoștinței sau mulțumirea (εὐχαριστία) adusă de Biserică lui Dumnezeu pentru binefacerile și darurile primite de la El, mulțumire care alcătuiește fondul euharistic al celor mai multe texte liturgice folosite în cult.

c) Recunoașterea slăbiciunii, a imperfecțiunii și a păcatelor noastre, în contrast cu atotputernicia, perfecțiunea și sfințenia absolută a lui Dumnezeu, ceea ce dă naștere rugăciunii de mărturisire (pocăință) și de cerere sau solicitarea ajutorului, a milostivirii și a îndurării dumnezeiești (toate, exemplificate în chip strălucit de *Psalmul* 50).

Dintre toate aceste forme de manifestare a funcției latreutice a cultului, în Liturghia ortodoxă se reliefează cea de mulțumire sau *euharistia*; cu alte cuvinte, exprimarea recunoștinței noastre față de Dumnezeu constituie nota predominantă și scopul de căpetenie al celei mai importante Taine care se săvârșește în cadrul Liturghiei (Împărtășirea) și care poartă chiar denumirea grecească de *euharistie* (mulțumire). Aceasta este, de altfel, o caracteristică a cultului ortodox, spre deosebire de cel catolic, care accentuează mai mult latria, adică nuanța de adorare a lui Dumnezeu. Mai exact vorbind, scopul cultului ortodox, din punct de vedere subiectiv (omenesc), este scopul latreutico-euharistic. El se exprimă mai ales prin Sfânta Liturghie și prin grupajul de slujbe sfinte pe care le numim *Laudele bisericesti* (Vecernia, Utrenia și celelalte), în care predomină lauda și preamărirea lui Dumnezeu și cinstirea Sfinților.

2. Scopul harismatic sau sfințitor

Dacă luăm ca punct de plecare pe Dumnezeu sau obiectul cultului, atunci cel de al doilea scop fundamental al cultului este scopul harismatic, sacramental sau sfințitor. Prin el Biserica urmărește să împărtășească

credincioșilor harul sfințitor al lui Dumnezeu, darurile și binefacerile Sale, necesare pentru progresul spiritual al credincioșilor și pentru mântuirea lor.

Prin funcția harismatică a cultului ni se transmite deci ceea ce coboară de la Dumnezeu spre om, se face simțit ecoul sau răspunsul Său la glasul rugăciunii omului, adică ni se fac cunoscute – pe cât este cu putință omului – bunătatea, iubirea și milostivirea lui Dumnezeu față de noi și totodată ni se împărtășesc roadele binecuvântate ale mântuirii realizate de Fiul lui Dumnezeu prin Întruparea și Jertfa Sa pe Cruce: iertarea păcatelor și împăcarea omului cu Dumnezeu, moștenirea vieții de veci, ajutorul, binecuvântarea și harul dumnezeiesc în tot ce facem, dobândirea diferitelor bunuri vremelnice sau materiale. Acest scop al cultului se realizează îndeosebi prin serviciul Sfintelor Taine și al Ierurgiilor, adică acele slujbe de binecuvântare și sfințire, aflate în *Molitfelnic*, care țin-tesc să cuprindă și să mențină neconținut, în curentul harului dumnezeiesc, întreaga fire zidită și întreaga existență omenească, în toate laturile, actele și momentele ei mai importante³².

Așadar, după latura sa omenească sau subiectivă, scopul cultului este să aducă lui Dumnezeu cuvenitul nostru tribut și prinos de laudă, mulțumire și cinstire, iar după latura sa dumnezeiască sau obiectivă și supranaturală în același timp, este să mijlocească sfințirea și mântuirea credincioșilor. Privit deci din amândouă aceste puncte de vedere, actul de cult este un mijloc de comunicare între Dumnezeu și om. Prin urmare, scopul ultim al oricărui act de cult este de a ridica pe om spre Dumnezeu și de a pogori harul dumnezeiesc la om, făcând astfel posibilă legătura tainică și sfântă care unește, în chip invizibil, cerul cu pământul și pe om cu Dumnezeu.

Scopul harismatic este, de altfel, strâns unit cu cel latreutico-euharistic în cultul ortodox. În formele acestui cult, cele două scopuri fundamentale alternează, ieșind când unul, când celălalt pe primul plan, iar uneori se întâlnesc laolaltă, fuzionând inseparabil în una și aceeași formă de cult, slujbă sau rugăciune, ca în Sfânta Euharistie, centrul Sfintei Liturghii, care reprezintă atât suprema formă de expresie a omagiului adus de Biserică lui Dumnezeu, cât și darul cel mai de preț

³² Vezi capitolele despre *Sfintele Taine* și despre *Ierurgii* din *Liturgica Specială*.

făcut oamenilor de către Dumnezeu, adică Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului, cu Care ne împărtășim.

3. Scopul didactic (catehetic)

În afară de aceste două scopuri, fundamentale, ale cultului divin, se mai poate vorbi și de un al treilea scop, secundar sau indirect, și mai complex, și anume scopul didactic sau catehetic (pedagogic-educativ), prin care se urmărește atât instruirea sau edificarea credincioșilor în învățătura de credință creștină ortodoxă, cât și promovarea vieții religios-morale, adică susținerea, întărirea și răspândirea credinței și a virtuților creștine. Formele cultului și rânduielele sfintelor slujbe sunt astfel nu numai mijloace de exprimare a evlaviei sau a religiozității noastre și mijloace de împărtășire a harului divin, ci și o școală sau cateheză vie, un mijloc de educație, un inspirator și generator de viață creștină. Prin strălucirea, frumusețea și bogăția doctrinară a formelor sale, cultul ortodox dispune de o mare putere de înrăurire asupra celor ce iau parte la el, ajutându-i să progreseze în cunoașterea adevărurilor de credință, să sporească în virtute și evlavie. Din acest punct de vedere, cultul ortodox a fost, mai ales în trecut, o adevărată școală, din care credincioșii simpli au învățat și Sfânta Scriptură, și adevărurile de credință ale Bisericii, și regulile morale de viațuire creștină. Un exemplu îl constituie rugăciunea Sf. Ioanichie cel Mare, din rânduiala Pavcerniței, în textul căreia învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime este exprimată lapidar și limpede: „Nădejdea mea este Tatăl, scăparea mea este Fiul, acoperământul meu este Duhul Sfânt, Treime Sfântă, slavă Ție!”. De asemenea, imnul *Unule-Născut...* din prima parte a Liturghiei cuprinde, în formule scurte și accesibile, aproape toată învățătura hristologică a Bisericii, iar în alte formule presărate în cursul Liturghiei („Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim...”) este mereu amintit îndemnul la iubire reciprocă și la unitate sufletească, formulat de Mântuitorul (cf. *Ioan* 13, 34; 15, 12) și pe care Sfinții Apostoli îl repetă sub diverse forme (*1 Ioan* 3, 11)³³.

³³ Pr. Ene BRANIȘTE, „Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bunei înțelegeri între oameni”, în: *Studii Teologice*, V (1953), 9-10,

Această funcție didactică a cultului este evidențiată mai ales în partea de la început a Liturghiei, cunoscută odinioară sub denumirea de *Liturghia catehumenilor*, în care se reînnoiește simbolic lucrarea învățătoarească a Mântuitorului, din cei trei ani de activitate publică a Sa. Îndeosebi lecturile biblice (Catisme, Paremiile, Apostolul și Evanghelia), predica și cateheza sunt elementele de competență prin care cultul își împlinește misiunea sa didactică, edificatoare sau catehetică, la care contribuie, de altfel, toate rugăciunile, imnele și actele de cult, prin forța lor de sugestie și de mișcare a sufletului.

4. Ordinea (ierarhia) funcțiilor cultului în Ortodoxie și în celelalte confesiuni creștine

a) În concepția ortodoxă, scopul didactic al cultului este un scop secundar, accesoriu și subordonat față de cele două scopuri fundamentale, despre care am vorbit mai înainte și care rămân totdeauna pe primul plan. Pentru noi deci cultul este mai întâi glasul evlaviei umane și transmițător al harului divin și abia în al doilea rând o școală și un factor de promovare a vieții religio-morale. Funcția didactică sau învățătoarească este, de altfel, scopul principal al catehezei și al predicii, iar nu al cultului. „Liturghia nu poate fi privită în primul rând ca un rezumat al teologiei; ea reflectă într-adevăr credința creștină și se referă la evenimente din istoria mântuirii și din viața spirituală a Bisericii, dar ea nu are ca scop direct exprimarea lor. Misiunea directă a Liturghiei este să înlesnească exprimarea omagiului de adorație, de laudă și de mulțumire datorat de comunitatea creștină lui Dumnezeu și, totodată, să facă pe credincioși părtași la harurile jertfei liturgice. Acestea corespund chiar celor două funcții fundamentale sau principale ale Liturghiei: funcția latreutic-euharistică și funcția harismatică sau sfințitoare”³⁴.

În creștinătatea răsăriteană s-a pus totdeauna pe primul plan și a fost prețuit îndeosebi scopul harismatic sau sfințitor al cultului. Biserica

pp. 626-643; Pr. Ene BRANIȘTE, „Le culte byzantin comme expression de la foi orthodoxe”, în vol. *La liturgie expression de la foi – Conférences Saint-Serge*, Roma, 1979, pp. 75-88.

³⁴ Pr. Petre VINTILESCU, „Funcțiunea catehetică a Liturghiei”, în: *Studii Teologice*, I (1949), 1-2, p. 17.

Ortodoxă a socotit că misiunea și preocuparea ei de căpetenie pe pământ este să împărtășească credincioșilor binecuvântarea și harul lui Dumnezeu. Ea a urmărit în primul rând înduhovnicirea și sfințirea vieții credincioșilor ei, în toate aspectele și momentele ei mai importante, de la leagăn până la mormânt, prin mijlocirea Sfintelor Taine și a Ierurgiilor. La rândul lui, creștinul ortodox a căutat și a văzut în cultul Bisericii mai întâi de toate un mijloc de sfințire și de mântuire a sufletului său. De aceea a apelat atât de des la serviciul și mijlocirea *Molitfelnicului*, „cartea” prin excelență, din care păstorii lui sufletești i-au citit și la necaz, și la bucurie³⁵.

Prin urmare, dacă ar fi să stabilim o ierarhie sau o ordine a celor trei funcții sau scopuri ale cultului divin după importanța lor în concepția și practica ortodoxă, ea ar fi următoarea: pe primul plan stă scopul harismatic, ca cel mai important, pe al doilea loc se plasează scopul latreutic și abia pe locul al treilea se situează scopul didactic.

b) În concepția și practica Bisericii Romano-Catolice, ordinea dintre primele două scopuri fundamentale este inversată; ea accentuează, în cultul ei, funcția latreutică (de adorare și venerație), lăsând pe al doilea plan scopul harismatic, căruia i se acordă mai puțină importanță. De aceea s-au ivit în religiozitatea catolică unele forme și instituții mai noi de cult, menite tocmai să accentueze această latură latreutică a cultului: Cultul Sfintei Inimi (*Sacré-Coeur*), Cultul Sfintei Euharistii prin instituirea de sărbători speciale în cinstea ei (*Festum Sancti Corporis*, *Festum Sancti Sanguinis*), prin expunerea în public și prin plimbarea în procesiune a Sfântului Trup (*Hostia*), rosariile sau diferitele perioade de timp din anul bisericesc (luni, săptămâni și zile) anume consacrate cinstirii deosebite a unor Sfinți (ca Rosariul Sfintei Marii, la 7 octombrie).

c) În ceea ce privește cultul confesiunilor protestante și al sectelor derivate din ele, ordinea scopurilor cultului este inversă față de cea din creștinismul ortodox. Protestanții și sectanții au ridicat scopul didactic al cultului la primul rang, făcând din predică și învățătură centrul și elementul lui de căpetenie, au coborât scopul latreutic la al doilea rang

³⁵ Cf. Pr. V.N. POPESCU, *Molitfelnicul, cartea de căpătâi a evlaviei ortodoxe*, București, 1937 (extras din *Biserica Ortodoxă Română*).

și l-au suprimat cu desăvârșire pe cel harismatic, căci după ei formele externe ale cultului nu mijlocesc și nu împărtășesc grația (harul) și nu ajută la mântuire, care se dobândește numai prin credință (*sola fide*). Reformatorii protestanți i-au lipsit astfel pe credincioșii lor de mijloacele de sfințire și de comunicare a harului, care sunt la noi Sfintele Taine (în frunte cu Sfânta Euharistie) și Ierurgiile.

BIBLIOGRAFIE

(Lucrări necitate în note)

Daniélou, Jean, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953, pp. 147-273;

Festugière, M., *Qu'est-ce que la liturgie?*, Maredsous, 1914, pp. 37-65;

Juglar, J., *Le sacrifice de louange*, Paris, 1955;

Lefebvre, Gaspar, *Liturgie. Ses principes fondamentaux*, Bruges, 1936;

Martimort, A.G., „Le double mouvement de la liturgie: culte de Dieu et sanctification des hommes”, în A.G. Martimort, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris, 1961, p. 187 ș.u.;

Necula, Nicolae Pr., „Cultul ortodox – spațiul prezenței și lucrării Sfântului Duh”, în: *Dialog Teologic*, I (1998), 1, pp. 112-123;

Necula, Nicolae Pr., „Caracterul teologic al cultului divin ortodox”, în: *Dialog Teologic*, II (1999), 3, pp. 10-115;

Oppenheim, Philippus (OSB), *Institutiones systematico-historicae in sacram Liturgiam*, vol. VI, Tourin-Roma, 1941, p. 81 ș.u.;

Vagaggini, C., *Initiation théologique à la liturgie*, vol. I., Bruges, 1959, pp. 91-101;

Verheul, Ambrosius, *Introduction to the liturgy. Towards a theology of worship*, Wheathampstead, 1972;

Vintilescu, Petre Pr., *Curs de Liturgică Generală* (litografiat), București, 1940.

CAPITOLUL V-VI

INSTITUIREA ȘI DEZVOLTAREA CULTULUI CREȘTIN (SCURTĂ EXPUNERE ISTORICĂ A EVOLUȚIEI CULTULUI CREȘTIN, ÎN GENERAL, DE LA ORIGINE PÂNĂ LA FORMAREA SA DEPLINĂ)

1. Originea și instituirea cultului creștin

Ca evreu după trup, Mântuitorul a practicat formele cultului iudaic din vremea Sa. Singur sau cu ucenicii, El ia parte la multe dintre actele cultului public mozaic: ține sărbătorile și datinile religioase ale părinților (*Matei* 26, 17-35 – Paștile; cf. *Ioan* 7, 1-13 – Iisus la sărbătoarea corturilor), cinstește și respectă templul din Ierusalim, pe care îl socotește „casa Tatălui Meu” și „casă de rugăciune” (*Matei* 21, 13; *Marcu* 11, 15; *Ioan* 2, 14-16), frecventează des templul din Ierusalim (*Luca* 19, 47; *Matei* 26, 55), precum și sinagogile din provincie (*Luca* 4, 16, 33, 44; *Ioan* 18, 20), în care intră nu numai ca să se roage, ci ca să și învețe poporul (*Matei* 4, 23; 9, 35), mai ales sâmbăta (*Marcu* 1, 21; 6, 2; *Luca* 13, 10). Este îndeosebi un practicant obișnuit al rugăciunii și al postului: se roagă îndelung, uneori nopți întregi, de cele mai multe ori singur (*Luca* 6, 12; 22, 41), recomandă rugăciunea particulară (*Matei* 6, 7) și pe cea publică sau în comun (*Matei* 18, 19-20), postește (*Matei* 4, 2) și recomandă postul ca mijloc de împotrivire în fața ispitelor (*Luca* 22, 46; *Matei* 17, 21 și loc. par.).

Totodată, Mântuitorul se străduiește să reformeze și să spiritualizeze cultul iudaic, condamnând moravurile formaliste de cult ale fariseilor (*Matei* 6, 5-7), jertfele sângeroase (*Matei* 12, 7), profanarea templului (*Ioan* 2, 13-17).

Dar Mântuitorul nu este numai un practicant al cultului iudaic și un reformator al acestuia, ci totodată și întemeietorul unui nou cult: cultul Legii celei Noi aduse de El, cultul creștin. Și deoarece religia cea nouă, propovăduită de El, era total deosebită de cea veche în spiritul ei, și cultul cel nou trebuia să fie fundamental deosebit de cel al Legii Vechi. Având în vedere strânsa legătură care există între ideea sau concepția religioasă și formele sale de cult, noua credință în Dumnezeu, revelat într-o formă superioară celei din Vechiul Testament, trebuia să se exprime în forme noi de cinstire a acestui Dumnezeu al iubirii. Sentimentul cel nou, care leagă de aici înainte pe om de Dumnezeu și devine temelia noului cult, este iubirea, dusă până la suprema ei formă, aceea de jertfă. Jertfă mai întâi din partea Fiului lui Dumnezeu, Care atât de mult iubește pe oameni încât îndură pentru ei privațiunile întrupării, patimile dureroase și moartea cu trupul pe cruce, iubire la care creștinii vor răspunde și ei, la nevoie, cu sacrificiul vieții lor, murind pentru Hristos și pentru credința lor, cum au făcut mulțimile de martiri în timpul prigoanelor, începând chiar cu Sfinții Apostoli.

În convorbirea Sa cu femeia samarineancă de la puțul lui Iacov, Mântuitorul formulează mai întâi principiul fundamental al cultului celui nou: închinarea în duh și în adevăr (*Ioan 4, 23-24*), adică cinstirea lui Dumnezeu în sinceritate și curăția inimii, din care trebuie să izvoarscă formele externe ale cultului, care altfel nu au nicio valoare. Acest principiu trebuia să deosebească, în chip fundamental, cultul cel nou de cultele păgâne și de cel iudaic, care puneau accentul mai mult pe riturile și formele externe decât pe fondul lăuntric, adică simțirea religioasă, evlavია adevărată.

Dar piatra de temelie a cultului Legii celei Noi a pus-o Mântuitorul în chip formal cu puțin înainte de Jertfa și Moartea Sa, în seara Cinei celei de Taină, când El prefigurează, în chip nesângeros, Jertfa sângeroasă pe care avea s-o aducă în curând pe Golgota, ca expresie supremă a iubirii Sale pentru oameni, neputincioși să se mântuiască prin ei înșiși. Aici El pune nu numai temelia cultului creștin, prin înființarea Sfintei Euharistii, care trebuia să perpetueze amintirea morții Sale și legătura Sa permanentă cu credincioșii, ci fixează și materia ei (pâinea și vinul), instituind totodată și formele principale ale noului cult (ritualul

euharistic), din care se vor dezvolta mai târziu, treptat, toate celelalte forme secundare ale sale.

Pe lângă aceasta, Mântuitorul practică El Însuși și recomandă, fixează sau instituie și alte forme de cult, dintre care unele moștenite din cultul iudaic, dar perfecționate în noul spirit al iubirii, iar altele noi, care rămân fundamentale în noul cult, alcătuind nucleul său original. Astfel, la cererea ucenicilor Săi de a-i învăța cum să se roage, Mântuitorul le dă un model sau prototip ideal de rugăciune: *Rugăciunea domnească* sau *Tatăl nostru* (*Matei* 6, 9-13; *Luca* 11, 2-4), rămasă până astăzi ca formular de rugăciune specific creștină, exemplară prin proporția dintre nevoile materiale și cele spirituale ale omului, ca obiective ale rugăciunii noastre adresate lui Dumnezeu. Mântuitorul instituie nu numai Taina Sfintei Euharistii – fundamentul Liturghiei creștine –, ci și celelalte Taine de căpetenie ale vieții religioase creștine: Botezul (*Matei* 28, 19: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le...”), Preoția și Pocăința (*Matei* 18, 18; *Ioan* 20, 22-23: „Luați Duh Sfânt! Căroră veți ierta păcatele, le vor fi iertate, și căroră le veți ține, vor fi ținute”). Ba chiar unele dintre actele sau formele (riturile) mai mărunte și mai puțin importante ale cultului creștin provin de la Mântuitorul, Care le-a practicat El Însuși sau le-a recomandat apostolilor și primilor ucenici: binecuvântarea poporului prin ridicarea și punerea mâinilor (*Matei* 19, 15; *Marcu* 10, 16: binecuvântarea copiilor; *Luca* 24, 50: ultima binecuvântare a apostolilor), punerea mâinilor peste bolnavi pentru a le da sănătate (*Marcu* 16, 18; *Matei* 9, 18; *Faptele Apostolilor* 5, 12), îngenuncherea sau prosternarea și ridicarea ochilor în sus la rugăciune (*Luca* 22, 41; *Matei* 26, 39; *Ioan* 17, 1), cântarea de imne sau laude la ceasurile de rugăciune (*Matei* 26, 30; *Marcu* 14, 26).

2. Cultul creștin în epoca apostolică

Sfinții Apostoli au păstrat cu sfințenie cele primite de la Mântuitorul, dar ei au adăugat și alte forme noi, crescute din cele vechi, cerute de progresul și dezvoltarea tinerei Biserici. Ca început al cultului creștin se socotește în general ziua Cincizecimii, când Sfinții Apostoli – investiți

cu puterea preoției încă de la Cina cea de Taină – sunt hirotoniți, adică primesc, direct de sus, puterea supranaturală a harului Sfântului Duh pentru exercitarea funcției lor sacerdotale.

Ca și Sfinții Apostoli, membrii primei comunități creștine din Ierusalim, recrutați aproape numai dintre iudei, păstrează la început – cum era și firesc – deprinderile de cult cu care veneau din vechea lor religie. Cultul acestei prime perioade a istoriei bisericești creștine este deci, deocamdată, un cult mixt, iudeo-creștin. Astfel, primii creștini îndeplinesc pe de o parte obligațiile cultului public iudaic de la templu, unde ei se adună de preferință în foisorul lui Solomon, la ceasurile obișnuite de rugăciune ale iudeilor: ceasul al treilea (*Faptele Apostolilor* 2, 15), al șaselea (*Faptele Apostolilor* 10, 9) și al nouălea (*Faptele Apostolilor* 3, 1), care au intrat, încă de pe acum, în deprinderile de cult particular ale creștinilor; pe de alta însă, ei participă și la anumite adunări liturgice de cult, specific creștine, deosebite de cele din templu, care au loc prin casele particulare – îndeosebi în foisorul Cinei din casa Mariei, mama lui Ioan Marcu (*Faptele Apostolilor* 12, 12), socotit drept cel mai vechi locaș de cult creștin. În aceste adunări, denumite uneori *συνάγωγαί* (*Iacov* 2, 2; *Evrei* 10, 25), alteori *ἐκκλησίαι* (*Faptele Apostolilor* 12, 5; *Romani* 16, 4; *1 Corinteni* 16, 19; *Coloseni* 4, 15-16), elementul principal era *frângerea pâinii* (*Faptele Apostolilor* 2, 46; 20, 7, 11), adică Sfânta Euharistie, care constituie centrul noului cult, la care se adaugă rugăciunea și lauda lui Dumnezeu, citirile din cărțile sfinte (*1 Tesaloniceni* 5, 27; *Coloseni* 4, 16), predica și cântările religioase (*Efeseni* 5, 19; *Coloseni* 3, 16); cu ea erau unite *agapele*, adică mesele frățești sau de iubire (*1 Corinteni* 11, 20-22), colectele pentru săraci (*1 Corinteni* 16, 1-2) și manifestările harismelor (*1 Corinteni* 14).

Adunările liturgice ale primilor creștini, unite cu săvârșirea Sfintei Euharistii, aveau loc, după uzul iudaic, atât la Ierusalim, cât și în comunitățile de origine apostolică din diasporă, către seară, și anume sâmbătă seara, prelungindu-se cu învățătura apostolilor sau predica (omilia) până noaptea târziu sau chiar către ziuă (*Faptele Apostolilor* 12, 6-12; 20, 1-11). Caracterul nocturn (de priveghere) al serviciului euharistic al primilor creștini a înlesnit trecerea pe nesimțite de la sâmbăta iudaică la duminica creștină, „prima zi a săptămânii” sau

„ziua Domnului”, care încă din această vreme devine ziua săptămânală de sărbătoare a creștinilor, înlocuind sâmbăta (*1 Corinteni* 16, 1-2; *Apocalipsa* 1, 10). Tot în această vreme apar și cele mai vechi sărbători creștine anuale: Paștile și Cincizecimea, care sunt de fapt, la început, tot prelungiri ale sărbătorilor iudaice corespunzătoare, respectate de Sfinții Apostoli și de primii creștini (*Faptele Apostolilor* 18, 21; 20, 16). Ierarhia bisericească, instituită de Mântuitorul prin Taina Preoției, apare acum constituită în cele trei trepte ale sale: diaconatul (*Faptele Apostolilor* 6, 5-6; *1 Timotei* 3, 8-13), preoția (*Faptele Apostolilor* 14, 23; 20, 17; *1 Timotei* 4, 14; 5, 17, 19; *Tit* 1, 5; *Iacov* 5, 14) și episcopatul (*1 Timotei* 3, 1-7; *Tit* 1, 7-9).

În afară de Sfânta Euharistie, cunoscută și practică acum sub denumirea de „frângerea pâinii”, „Masa Domnului”, „Cina Domnului”, „Paharul binecuvântării” (*1 Corinteni* 11, 20; 10, 21), în epoca apostolică se practică Tainele deja înființate de Mântuitorul: Botezul (*Faptele Apostolilor* 8, 38), Hirotonia (*Faptele Apostolilor* 6, 6; *1 Timotei* 5, 22; *Faptele Apostolilor* 13, 3) și Mărturisirea păcatelor (*Faptele Apostolilor* 19, 18), la care se adaugă altele noi, practicate acum, ca Maslul (*Iacov* 5, 14), Căsătoria (*Efesenii* 5, 31-33) și Mirungerea sau Confirmarea, săvârșită deocamdată de Sfinții Apostoli prin punerea mâinilor (*Faptele Apostolilor* 8, 14 ș.u.), dar și prin ungere (*1 Ioan* 2, 20).

Individualizarea mai precisă a cultului creștin, ca un cult nou și deosebit de cel iudaic, s-a făcut mai ales în comunitățile din diasporă, unde nu mai exista templul din Ierusalim, care ținea legați de el pe primii creștini de aici, recrutați dintre iudei. Dar despărțirea treptată a acestui cult de cel iudaic a fost înlesnită și în Ierusalim, atât prin persecuțiile îndreptate de evrei împotriva creștinilor, care s-au soldat cu moartea primilor martiri creștini (Sfântul Ștefan, protodiaconul, și Sfântul Iacov), cât și prin Sinodul Apostolic din Ierusalim (anul 49-50), care a hotărât neobligativitatea circumciziunii iudaice pentru creștinii proveniți dintre „neamuri” sau păgâni. Ruperea definitivă a cultului creștin de cel iudaic s-a consumat, în sfârșit, prin dărâmarea templului din Ierusalim de către romani, la anul 70. De acum înainte, cultul tinerei religii creștine, care răsărise și crescuse în umbra celui iudaic, se va dezvolta independent de acesta, pe căi proprii.

3. Cultul creștin în epoca persecuțiilor

În perioada post-apostolică și în tot cursul primelor trei veacuri, din pricina prigoanelor dezlănțuite împotriva Bisericii creștine, cultul ei nu s-a putut dezvolta prea mult în astfel de condiții potrivnice și a rămas în general la simplitatea și puținătatea formelor externe de până atunci. De altfel, amintirea vieții și activității Mântuitorului, a Sfintei Fecioare și a Sfinților Apostoli, ca și a tuturor evenimentelor extraordinare de la începutul creștinismului, era atât de proaspătă și de vie în sufletele credincioșilor, încât trezea în inimile lor emoții și sentimente religioase puternice, de intimitate și familiaritate pentru cei trecuți în „Ierusalimul cel ceresc”, sentimente care se manifestau în forme puține și simple. Biserica trăiește acum epoca entuziasmului tineresc al tuturor religiilor, faza ei preinstituțională, în care formele de cult sunt nu atât reglementate de conducerea Bisericii, cât odrăslite de harul Sfântului Duh, Care își revarsă încă, din belșug, darurile Sale extraordinare (harisme), necesare pentru alimentarea și susținerea râvnei misionare, a credinței și a răbdării credincioșilor în persecuții. La aceasta contribuia, într-o largă măsură, și așteptarea *Parusiei*, adică nădejdea unei apropiate veniri din nou a Domnului, pentru a scăpa pe creștini de persecuții și a întemeia cu ei împărăția de mii de ani, idee și nădejde care domină și întărește sufletele creștinilor în toată perioada persecuțiilor.

În această perioadă, ierarhia bisericească – apărută cu cele trei trepte ale sale încă din perioada apostolică – își împarte încă, până la o vreme, funcția liturghisitoare cu „profeții și didascalii” (învățătorii), adică acei misionari care vizitau și însuflețeau Bisericile locale, propovăduind neîncetat Evanghelia și având dreptul de a sluji Sfânta Liturghie, alături de clericii permanenți ai comunităților³⁶.

În ciuda condițiilor grele în care trăiește Biserica în epoca persecuțiilor, putem constata totuși o oarecare dezvoltare în cultul creștin din această perioadă. Astfel, rânduiala Liturghiei – uniformă peste tot în primele trei veacuri – se fixează din ce în ce mai mult, limitându-se treptat dreptul liturghisitorilor de a improviza liber rugăciunile liturgice, și

³⁶ Despre aceștia vezi mai departe la capitolul despre *Persoanele liturgice*, p. 129 ș.u.

totodată se îmbogățește cu forme noi, adăugate celor vechi. Către sfârșitul acestei epoci (secolul al III-lea) apar și cele dintâi încercări de a sistematiza și a reglementa rânduiala serviciilor divine, prin diferite norme privitoare la cult, înscrise în așa numitele *Rânduielei bisericești*, lucrări anonime și pseudoepigrafe, dintre care cea mai veche pare să fie scrierea, considerată pierdută, *Tradiția Apostolică* (Ἀποστολική Παράδοσις), a Sf. Ipolit Romanul († 235), identificată de curând în *Rânduiala anonimă a Bisericii Egiptene*.

Se generalizează acum peste tot sărbătorile vechi, instituite încă din epoca apostolică: duminica, Cincizecimea și Sfintele Paști, aceasta din urmă dând pricină cunoscutelor discuții și controverse între diferitele Biserici locale din secolele al II-lea și al III-lea asupra datei și modului serbării ei³⁷. Pe lângă acestea, încep a fi prăznuite noi sărbători, precum cea a Nașterii și Botezului Domnului (deocamdată în aceeași zi, și anume 6 ianuarie, sub forma și denumirea comună de *Epifania* sau *Arătarea Domnului*).

Pentru adunările liturgice, creștinii folosesc atât casele particulare, cât și încăperile subterane din catacombe, unde ei își îngroapă morții și se refugiază pentru a scăpa de vigilența păgânilor persecutori; apar însă acum și cele dintâi (cele mai vechi) biserici creștine de la suprafața pământului, adică locașuri de cult anume construite de către creștinii înșiși sau achiziționate de ei și folosite numai pentru nevoile cultului³⁸.

Cel mai mare câștig al acestei epoci, în domeniul cultului, este dezvoltarea cultului martirilor, care stă la baza cultului sfinților, în general. Bărbăția, curajul și seninătatea cu care sfinții mucenici înfruntau chinurile prigoanelor, tăria cu care își apărau credința și primeau moarte pentru ea au trezit în sufletele credincioșilor sentimente de admirație, de respect și venerație față de martiri, în care ei vedeau manifestându-se și lucrând puterea lui Dumnezeu. Rămășițele lor trupești sunt adunate și înmormântate cu grijă și pietate – ca în cazul Sf. Ignatie al Antiohiei sau al Sf. Policarp al Smirnei –, iar în jurul mormintelor lor creștinii se adună în fiecare an în ziua morții martirilor respectivi, cinstindu-le

³⁷ Vezi mai departe, la capitolul despre *Praznicele împărătești cu dată schimbătoare*, p. 261 ș.u.

³⁸ Vezi mai pe larg în primul capitol din secțiunea despre locașurile de cult, p. 417 ș.u.

amintirea, săvârșind Sfânta Liturghie pe mormintele lor și citindu-se actele pătimirii sau viața și faptele lor³⁹.

4. Cultul creștin după încetarea persecuțiilor, până la iconoclasma

După libertatea acordată de Sf. Constantin cel Mare Bisericii (313), noile condiții de libertate și privilegiile de care se bucură acum creștinismul, devenit mai târziu religie de stat, favorizează progresul Bisericii în toate domeniile, deci și în acela al cultului. Cultul creștin iese din obscuritatea de până acum și capătă o dezvoltare și o strălucire demnă de biruința și noua situație a Bisericii. Se construiesc biserici mărețe și încăpătoare, începând cu cele zidite de Sf. Constantin cel Mare însuși și de maica sa, Sfânta Elena, la Ierusalim, Betleem, Constantinopol și Roma. În ele se săvârșeau servicii divine din ce în ce mai solemne și pline de fast și de strălucire. Se naște deci și se dezvoltă o artă bisericească creștină, în toate domeniile ei de manifestare: arhitectură (stilul basilical și apoi cel bizantin), pictură, sculptură, muzică și poezie (imnografie), orfevrărie, broderie și țesături religioase, ale căror produse sunt toate puse în slujba Bisericii și a cultului, pentru a-l îmbogăți și a-l face plin de pompă și de strălucire.

La formele vechi ale cultului se adaugă în această epocă altele noi, dezvoltate din cele vechi și menite să aducă un spor de frumusețe și strălucire cultului sau să exprime noile sentimente de bucurie și jubilară pentru triumful definitiv al creștinismului. Mulțimile de păgâni, care se convertesc acum la creștinism, își aduc și ele contribuția lor indirectă la dezvoltarea cultului, făcând necesară organizarea învățământului catehetic în cadrul serviciului divin din biserici, ilustrat mai ales prin splendidele omilii catehetice cu scop mistagogic, pentru explicarea Liturghiei și a Tainelor de inițiere a candidaților la Botez și a neofitilor, între care menționăm *Catehezele mistagogice* ale Sf. Chiril al Ierusalimului, *Omiliile baptismale* ale Sf. Ioan Gură de Aur, ale lui Teodor de Mopsuestia și ale Sf. Ambrozio al Mediolanumului. Unele amănunte din deprinderile și

³⁹ Vezi și capitolul despre *Sărbătorile sfinților*, p. 334 ș.u.

riturile necreștine de cult, pe care Biserica le-a acceptat pentru frumusețea și universalitatea lor, dându-le sens spiritual și haină creștină, au contribuit și ele la creștinarea masivă a păgânilor și la sporirea solemnității și fastului extern al ceremoniilor de cult.

Liturghia uniformă a primelor trei veacuri se diversifică acum în forme mai mult sau mai puțin diferite, după marile regiuni ale creștinătății, dând naștere *riturilor liturgice-surse*, din care se vor dezvolta treptat Liturghiile de mai târziu. Din vechea *Liturghie apostolică* a Sfântului Iacov iau naștere, către secolul al V-lea, *Liturghiile bizantine* (a Sf. Ioan Gură de Aur și cea a Sf. Vasile cel Mare), care vor înlocui treptat Liturghiile mai vechi în toată creștinătatea ortodoxă, îmbogățindu-și rânduiala cu rituri și ceremonii noi, adăugate cu timpul⁴⁰. Tot acum (secolele IV-V) se completează și se fixează definitiv în uzul liturgic al Bisericii – mai întâi în Răsărit, apoi și în Apus – numărul complet al celor șapte Laude sau slujbe ale serviciului divin zilnic. La Vecernie și Utrenie, aflate în uz din epoca post-apostolică și completate cu serviciul Ceasurilor III, VI și IX, moștenite încă de la început din uzul iudaic, se adaugă acum Ceasul I, Pavecernița și Miezonoaptea, așa cum le găsim prevăzute, de către Sf. Vasile cel Mare în ale sale *Reguli monahale*, pentru serviciul mănăstirilor, de unde vor trece și în uzul bisericilor de enorie.

Pericolul sectelor și ereziilor, care amenință unitatea Bisericii, favorizează și el dezvoltarea cultului, pe două căi: pe de o parte, silește Biserica să ia măsuri canonice și disciplinare pentru fixarea formelor cultului, a rânduiei serviciilor divine și a textului sau formularului rugăciunilor de citit la sfintele slujbe⁴¹; pe de altă parte, Biserica se vede nevoită să combată pe eretici prin imne noi (cântări în formă de poezie), introduse în procesiunile și adunările de slujbă, imne în care era formulată și apărută învățătura creștină corectă (dogma ortodoxă). Așa se naște, începând chiar din secolele IV-V, bogata și splendida poezie imnografică, sub diversele ei forme și denumiri, care se adaugă la cântările

⁴⁰ A se vedea mai pe larg capitolul despre *Originea și vechimea, autorii (autenticitatea) și răspândirea Liturghiilor ortodoxe*, din *Liturgica Specială*.

⁴¹ Vezi Canoanele Sinodului local din Laodiceea (a doua jumătate a secolului al IV-lea), în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, ³2005, p. 238 ș.u.

vechi, de origine biblică (*Psalmii*) și protocreștină, intrând în întrebuintarea cultului mai ales la slujbele de seară și de dimineață (Vecernia și Utrenia), sub forma troparelor, a condacelor, stihirilor și canoanelor, compuse de marii poeți creștini (melozi și imnografi), ca Sf. Roman Melodul, Sf. Andrei Criteanul, Sf. Gherman al Constantinopolului, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Cosma de Maiuma, Sf. Iosif și Teodor Studitul.

Tot din nevoia de a se sistematiza și fixa în scris rânduielele de cult și textul sacru al rugăciunilor, încep să apară, încă în secolul al IV-lea, cele mai vechi cărți de slujbă, începând cu *Tipicul* (ale cărui origini se atribuie Sf. Hariton Mărturisitorul din secolul al III-lea, continuat în secolul al V-lea de Sf. Sava cel Sfințit) și cu *Liturghierul-Molitfelnic* de felul *Evhloghiului* lui Serapion din secolul al IV-lea, apoi cu colecțiile de imne liturgice, care apar din secolele V-VI înainte, cu denumirea de *tropologhioane* (colecții de tropare), *condacarii* (colecții de condace) sau *antologhioane* (florilegii).

O mare dezvoltare ia acum cultul sfinților. Se intensifică cinstirea sfinților martiri, mai ales prin cultul sfintelor moaște. Începând din a doua jumătate a secolului al IV-lea, osemintele martirilor sunt cinstite prin zidirea de biserici și paraclise mărețe (*martyria*) peste mormintele lor, sau sunt dezgropate din locurile unde fuseseră îngropate inițial (de regulă în afara orașelor), sunt transportate cu procesiuni solemne și depuse cu mare cinste în biserici noi, anume construite pentru ele, în cuprinsul orașelor. Se înmulțesc pelerinajele la Locurile Sfinte din Palestina și la mormintele sfinților martiri reputați ca făcători de minuni sau cinstiți cu un cult deosebit (mormântul Sf. Evanghelist Ioan din Efes, al Sf. Simeon Stâlpnicul de lângă Antiohia, al Sf. Dimitrie din Tesalonic, al Sfântului Mina din Egipt ș.a.). O dezvoltare deosebită a luat cultul Sfintei Fecioare, mai ales începând din secolul al V-lea, după ce Sinoadele Ecumenice din Efes (431) și Calcedon (451) pun bazele dogmei mariologice, stabilind atributele de *pururea-fecioară* și *Născătoare de Dumnezeu* ale Maicii Domnului. La șirul sfinților martiri din epoca prigoanelor se adaugă, treptat, alte categorii de sfinți (mărturisitorii, pustnicii și cuvioșii, ierarhii și marii teologi sau dascăli, făcătorii de minuni ș.a.), ale căror nume se înscriu în calendarul (sinaxarul) creștin și în cinstea cărora se ridică locașuri sfinte cu hramul lor, se alcătuiesc

rânduiei de slujbă și se compun imne pentru proslăvirea faptelor și a virtuților lor⁴².

Ciclul anului liturgic (șirul sărbătorilor, posturilor și celelalte) se completează și se definitivează acum prin stabilirea celor trei mari perioade ale anului bisericesc (Octoiul, Triodul și Penticostarul), prin fixarea și uniformizarea datei serbării Paștilor (la Sinodul I Ecumenic), prin înmulțirea treptată a sărbătorilor sfinților, prin instituirea de noi sărbători ale Mântuitorului și ale Sfintei Fecioare (Crăciunul, deosebit de Bobotează, Întâmpinarea Domnului, Buna Vestire, Adormirea Maicii Domnului, Sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci ș.a.) și prin fixarea unor reguli mai precise cu privire la posturile și ajunările din cursul anului⁴³.

5. Cultul creștin după epoca iconoclasmului

O scurtă încetinire în cursul acestui proces de rapidă și bogată dezvoltare a cultului creștin o provoacă iconoclasmul (secolele VIII-IX), ale cărui repercusiuni se resimt mai ales în domeniul artei creștine și în primul rând al picturii bisericești. Însă după înfrângerea lui completă (la Sinodul constantinopolitan din 842-843), asistăm la fixarea definitivă a cultului sfințelor icoane, care capătă acum un avânt deosebit, favorizând dezvoltarea artei iconografice creștine și stabilirea unui program iconografic al bisericilor, adică a unor reguli pentru felul cum trebuie zugrăvite bisericile.

Odată cu ultimul Sinod Ecumenic de la Niceea (787), se încheie și evoluția cultului Bisericii Ortodoxe, în formele lui esențiale și fundamentale. În tot cazul, la sfârșitul primului mileniu și încă înainte de Marea Schismă (1054), care desparte formal creștinătatea apuseană de cea răsăriteană, cultul ortodox se poate considera definitiv constituit și dezvoltat aproape în formele pe care le are și azi, aflându-se într-o etapă de evoluție care poate fi socotită ca apogeul dezvoltării lui formale. Puține sunt elementele noi, care se vor adăuga de acum înainte, până

⁴² Vezi și capitolul despre *Sărbătorile sfinților*, p. 331 ș.u.

⁴³ Vezi mai pe larg la capitolele din secțiunea despre *Timpurile liturgice*, p. 195 ș.u.

în secolele XIV-XV, între care menționăm îmbogățirea Calendarului ortodox cu noi sărbători de sfinți, mai ales după creștinarea popoarelor slave (începând din secolul al IX-lea), și alcătuirea treptată a cărților de cult pentru uzul cântăreților bisericești: *Ceaslovul*, *Octoihul*, *Triodul*, *Penticostarul* și *Mineiele*, care s-au format prin dezvoltarea și completarea vechilor colecții de imne liturgice.

6. Cultul Bisericilor Vechi din Orient

Într-un stadiu mai puțin evoluat a rămas cultul Bisericilor Vechi din Orient (necalcedoniene), desprinse din unitatea creștinismului răsăritean în secolele al V-lea și al VI-lea. În general, acestea și-au păstrat cultul în formele lui din acea epocă, dezvoltat ulterior într-o mai mică măsură decât cel ortodox, prin elemente locale sau prin influențe provenite din partea cultului ortodox și a celui catolic⁴⁴.

7. Cultul Bisericii Apusene

Începând din secolele al V-lea și al VI-lea, cultul Bisericii Apusene a început să evolueze într-un sens deosebit de cel al Bisericii de Răsărit, care, fiind mai conservatoare și mai atașată de formele originare ale cultului din epoca paleocreștină, s-a menținut pe linia Tradiției apostolice și n-a permis nicio schimbare esențială în formele cultului, dezvoltându-le numai pe cele vechi sau preexistente în germene. Biserica de Apus, dimpotrivă, a inovat nu numai în domeniul învățăturii de credință, decretând dogme noi (*Filioque*, *Immaculata Conceptio*, Primatul papal ș.a.), dar și-a creat forme noi de cult, corespunzătoare acestor inovații doctrinare. Astfel, în domeniul artei creștine, ea a permis întrebuințarea sculpturii monumentale (statuare) în biserici și a muzicii instrumentale în cult, iar în domeniul pietății și al formelor de cult a creat inovații, precum

⁴⁴ Pr. Ene BRANIȘTE, „Cultul Bisericilor creștine Vechi din Orient”, în: *Ortodoxia*, XVII (1965), 1.

întrebuințarea azimei (pâinii nedospite) la Sfânta Euharistie, exagerarea cultului spectaculos al Sfintei Euharistii (procesioni, expunerea ostiei, sărbători speciale ale Sfintelor „Specii” sau elementelor euharistice), cultul „Inimii lui Iisus” și reformarea rânduiei Liturghiei (Misei) până la ruperea oricărei legături cu Liturghia Bisericii primare⁴⁵. De aceea, a fost necesară o nouă reformă generală a cultului romano-catolic, inițiată la Conciliul II Vatican (1963).

8. Cultul confesiunilor protestante și neoprotestante

Spiritul inovator și reformator în domeniul cultului se manifestă și mai puternic în cultul confesiunilor protestante, desprinse din Biserica de Apus în secolul al XVI-lea, și al celor neoprotestante, derivate din acestea mai târziu. Sub pretextul readucerii cultului la simplitatea celui din Biserica primară, acestea l-au simplificat excesiv și l-au adus la o sărăcie exagerată a formelor de expresie, care, în fond, nu corespunde întru nimic cultului primar al Bisericii din primele secole și nu are nimic în comun cu cel ortodox de azi.

Dar ceea ce singularizează îndeosebi cultul protestanților și al altor denominațiuni creștine, făcându-l să se îndepărteze și mai mult de spiritul cultului Bisericii vechi și al Bisericilor Ortodoxe și Catolice de azi, este faptul că ei nu acceptă în cultul lor instituția sacerdoțiului creștin, nici ideea de jertfă sau sacrificiu. Pe de o parte, nu acceptă preoția sacramentală ca instituție întemeiată de Mântuitorul și investită cu drepturi și puteri harice speciale pentru săvârșirea cultului, iar pe de altă parte, resping valoarea de jertfă a Liturghiei creștine, tăgăduind legătura ei cu Jertfa Mântuitorului. Ei recunosc valoarea soteriologică a Jertfei de pe Golgota, dar nu atribuie nicio valoare sacramentală jertfei liturgice ca act de cult. După ei, unica jertfă admisă în cult ar fi cea spirituală, adică rugăciunea, virtuțile morale și lauda sau cântarea religioasă, singurele forme prin care omul cinstește cu adevărat pe Dumnezeu. Eliminând

⁴⁵ Vezi mai pe larg la capitolele despre *Riturile liturgice apusene* și *Liturghiile oficiate astăzi în creștinătatea răsăriteană și la romano-catolici*, în *Liturgica Specială*.

deci cu totul principiul sacrificial pe care s-a clădit de fapt întregul edificiu al cultului creștin, protestanții au strămutat centrul cultului lor în „învățătura (propovăduirea) cuvântului”, adică în citirea și explicarea cuvântului dumnezeiesc (predică), încadrată de rugăciune și cântare. După concepția protestantă, mentalitatea și practica sacrificială ar reprezenta un stadiu înapoiat și perimat în istoria cultelor religioase, stadiu pe care reformatorii l-ar fi depășit, prin cultul lor „în duh și adevăr”, în care locul sacrificiului l-a luat rugăciunea și vestirea cuvântului dumnezeiesc sau predica, deci „cultivarea dezinteresată a Divinității”.

Fiecare dintre cele trei mari confesiuni creștine (Ortodoxia, Catolicismul și Protestantismul) își are deci cultul ei propriu, cu o fizionomie aparte, deosebită de cea a cultului celorlalte confesiuni și individualizată prin anumite caractere specifice, izvorâte din doctrina și spiritul confesiunii respective.

În continuare, vom enumera câteva dintre trăsăturile caracteristice ale cultului ortodox, prin care el se individualizează și se deosebește atât de cultul Bisericii Romano-Catolice, cât și de cel al confesiunilor protestante și al celor neoprotestante.

BIBLIOGRAFIE

Braniște, Ene Pr., „Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin”, în: *Studii Teologice*, XV (1963), 3-4, pp. 131-140;

Culmann, Oscar, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurich, 1950; trad. engl.: *Early Christian Worship*, London, 1953, ⁶1966;

Dron, C. Pr., *Originea și formele cultului creștin*, București, 1937;

Duchesne, Louis, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, ⁵1925;

Fortescue, Adrian, *La Messe. Étude sur la liturgie romaine*, trad. fr. A. Boudinhor, Paris, 1921;

Janin, R., *Les Églises Orientales et les Rites orientaux*, Paris, 1955;

Moraitis, Dimitios, „Istoria cultului creștin. Timpurile vechi, secolele I-IV” (în lb. greacă), în *Anuarul Științific al Facultății de Teologie din Atena, 1960-1961 (vol. XV)*, Atena, 1965, pp. 967-1022;

Necula, Nicolae Pr., „Dezvoltarea vieții liturgice în timpul Sfinților Împărați Constantin și Elena”, în vol. *Sfinții Împărați Constantin și Elena – promotori ai libertății și susținători ai Bisericii*, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2013, pp. 167-186;

Pargoire, Jules, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, ²1923, p. 97 ș.u. și 229 ș.u.;

Trembelas, Panaghiotis, „Contribuții la istoria cultului creștin” (în lb. greacă), în *Anuarul Științific al Facultății de Teologie din Atena, 1958-1960*, Atena, 1963, pp. 9-93;

Vintilescu, Petre Pr., *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, București, 1927;

Vintilescu, Petre Pr., *Încercări de Istoria Liturghiei. I. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930;

Vintilescu, Petre Pr., *Istoria Liturghiei – Curs dactilografiat*, București, 1940;

Vintilescu, Petre Pr., *Cultul și ereziile*, Pitești, 1926;

Will, R. (protestant), *Le Culte. Étude d'Histoire et de Philosophie religieuse*, vol. I, Paris, 1925, p. 99 ș.u.

CAPITOLUL VII

TRĂSĂTURILE GENERALE ALE CULTULUI ORTODOX ȘI CARACTERELE SALE SPECIFICE ÎN COMPARAȚIE CU CULTUL CELORLALTE CONFESIUNI CREȘTINE

1. Vechimea formelor și rânduielilor de cult

O trăsătură caracteristică a cultului creștin ortodox este legătura lui strânsă, trainică și neîntreruptă cu trecutul. În formele sale fundamentale, dintre care unele provin din cultul Legii Vechi, altele de la Mântuitorul Hristos și altele de la Sfinții Apostoli, el este tot atât de vechi ca și creștinismul însuși. Păstrând legătura vie și continuă cu cultul Bisericii primare, el n-a inovat și n-a schimbat nimic, ci a evoluat strict pe linia tradiției sănătoase, dezvoltându-se ca un arbore uriaș, din sămânța sădită de Dumnezeu Însuși în cultul Legii Vechi și crescută apoi în lumina și căldura harului Legii Noi. În totalitatea formelor sale de astăzi, el nu se deosebește prea mult de cultul Bisericii din primele trei veacuri și din secolele următoare, constituind un monument venerabil al Tradiției creștine, care poartă încă pecetea și urmele vieții religioase a primilor creștini, precum și prețioase vestigii ale unor împrejurări istorice, condiții și situații de mult dispărute, pe care Biserica le-a traversat de-a lungul veacurilor.

Această trăsătură caracteristică deosebește fundamental cultul ortodox de cel romano-catolic (care a inovat în multe dintre elementele sale esențiale) și mai ales de cel al confesiunilor protestante.

2. Caracterul sacrificial și ierarhic

Cultul Bisericii Ortodoxe are caracter *sacrificial* și *ierarhic*. El se întemeiază pe Jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului, actualizată în Biserică sub forma nesângeroasă a sacrificiului euharistic din Sfânta Liturghie – Jertfa Legii celei Noi – și se săvârșește prin mijlocirea ierarhiei bisericești, adică a slujitorilor sfințiți din cele trei trepte ale clerului, moștenitori ai sacerdoțiului cu care Mântuitorul i-a investit pe Sfinții Apostoli la Cina cea de Taină și la Cincizecime⁴⁶.

Sacerdoțiul creștin, instituit de Mântuitorul și transmis în succesiune neîntreruptă de la Sfinții Apostoli prin hrotonie, este indispensabil în cultul ortodox, ca și în cel romano-catolic. Prin aceasta cultul nostru se deosebește esențial de cel al confesiunilor protestante și al sectelor, care – precum am amintit deja în capitolul anterior – nu acceptă în cultul lor ideea și practica jertfei și nu au deci nici sacerdoțiu (preoție) și nici Liturghie, socotind că jertfa (sacrificiul) constituie un element și un stadiu depășit și învechit în evoluția raporturilor religioase dintre Dumnezeu și om, și că legătura omului cu Dumnezeu se realizează numai prin rugăciune și direct de către fiecare credincios (laic) în parte, fără să fie nevoie de mijlocirea clerului bisericesc.

3. Uniformitatea și stabilitatea cultului

Cultul ortodox se distinge prin *uniformitatea* și *stabilitatea* sa. El este guvernat de reguli sau norme precise și fixe, unanim admise, și se exprimă în forme definitiv stabilite, care sunt aceleași pentru toți credincioșii ortodocși, din orice parte a lumii, constituind un limbaj comun de exprimare a cinstirii lui Dumnezeu, deși el se folosește pentru aceasta de limbi liturgice deosebite. Această trăsătură, comună cultului ortodox și celui catolic deopotrivă, îl deosebește fundamental de cel al confesiunilor protestante și de cel al altor denominațiuni creștine, în care, neexistând un tipic, domină nestabilitatea și diversitatea. Cultul acestora

⁴⁶ Vezi mai departe, la capitolul despre slujitorii cultului, p. 129 ș.u.

variază de la comunitate la comunitate și de la epocă la epocă, favorizând fărâmițarea unității lor de doctrină și de organizare, prin apariția de noi doctrine și grupări religioase. În Ortodoxie, dimpotrivă, uniformitatea și stabilitatea cultului contribuie și la păstrarea unității de credință și de duh dintre diferitele Biserici Ortodoxe naționale sau autocefale, care, prin cultul mereu același, se simt ca o singură comunitate rugătoare, sub puterea Aceluiași Duh Sfânt, Care o însuflețește.

4. Bogăția, varietatea și frumusețea formelor sale externe

În comparație cu simplitatea care caracterizează în general cultul confesiunilor protestante și al sectelor, cultul ortodox se distinge prin *bogăția, varietatea și frumusețea elementelor de artă* puse în serviciul său, prin *solemnitatea, fastul și strălucirea formelor sale externe*, a riturilor și a ceremoniilor care alcătuiesc rânduiala sfințelor slujbe și care sunt, de fapt, expresia văzută și mărturia abundenței simțirii religioase, a evlaviei credincioșilor și a spiritualității ortodoxe în general. Aceste calități sunt vizibile mai ales acolo unde sfințele slujbe pot fi săvârșite în condiții optime (la catedralele chiriarhale, în unele mănăstiri mai mari, la biserici urbane cu personal clerical mai numeros); acestea îi conferă o mare forță de înrăurire asupra sufletului omenesc, sensibil totdeauna la elementul estetic. Însușirea aceasta caracterizează și cultul romano-catolic, care se deosebește însă în acest domeniu prin abundența sculpturii monumentale și împodobirea bisericilor, prin folosirea misteriiilor (dramelor liturgice) din Evul Mediu și a muzicii instrumentale (orga) în serviciul divin, precum și prin introducerea unor rituri și ceremonii mai noi, cu caracter spectaculos (procesionile cu Sfânta Euharistie ș.a.), menite să accentueze mai ales funcția latreutică a cultului.

5. Caracterul eclesiologic (comunitar)

Cultul ortodox se distinge prin caracterul său *eclesiologic* sau *comunitar*. El promovează adică în primul rând rugăciunea cu caracter social

sau colectiv, care are în vedere nu numai nevoile personale ale individului, ale fiecărui ins în parte, ci și nevoile religioase ale întregii Biserici, ale colectivității sau obștii rugătoare. Cultul ortodox este o rugăciune a comunității credincioșilor, uniți într-un cuget în duhul păcii, al iubirii fraterne și al solidarității sau comunității de credință, care îi face pe toți să se simtă ca unul în aceeași rugăciune, mai presus de deosebirile de vârstă, de cultură, de stare socială, de naționalitate, de limbă sau de rasă, dintre cei ce se roagă. În biserică ne rugăm toți, pentru nevoile tuturor: „Domnului *să ne rugăm!*” (la ectenii), „Tatăl *nostru*, Care ești în ceruri...” (*Rugăciunea domnească*), „*Să zicem toți*, din tot sufletul și din tot cugetul *nostru* să zicem!” (la ectenia întreită de după Evanghelie) ș.a. Caracterul eclesiologic al cultului ortodox se bazează pe cuvântul Mântuitorului, care promovează rugăciunea laolaltă a celor ce cred în El: „Dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privința unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl Meu Care este în ceruri. Că unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (*Matei* 18, 19-20).

6. Simbolismul (caracterul epifanic și eshatologic)

Atât față de cultul catolic, cât și de cel protestant, cultul ortodox se distinge prin substanța sa teologică și prin *simbolismul* său bogat, adică prin mulțimea, profunzimea și frumusețea ideilor doctrinare formulate în textele liturgice și prin sensurile sau semnificațiile simbolice, istorice și eshatologice legate de formele sale externe. Majoritatea imnelor și rugăciunilor sale exprimă, într-o formă simplă și ușor de înțeles, o mare bogăție de idei și adevăruri de credință, o întreagă teologie popularizată, iar riturile și ceremoniile sale ne înalță cugetul la fapte și persoane din istoria sfântă a mântuirii, la lucruri și realități din Biserica cerească sau din eshatologie, pe care formele externe ale cultului le sugerează, le (pre)închipuie, le amintesc și le comemorează sau le exprimă intuitiv, într-un mod mai mult sau mai puțin lămurit. Datorită acestui fapt, slujbele noastre divine nu sunt simple „amintiri” sau „simboluri”, ci acțiuni misterioase, *teofanii*, care ne fac să rețrăim, cu adevărat, mai ales

în marile sărbători ale anului bisericesc, evenimentele din istoria mântuirii pe care ele le comemorează. În același timp, ele oferă credincioșilor posibilitatea accesului și a comuniunii la Masa euharistică, adică la Împărăția Cerurilor, pe care ea o anticipează, cultul având deci și un sens evident eshatologic⁴⁷.

7. Caracterul universal (cosmic) al cultului

O trăsătură specifică a cultului ortodox este *universalismul* sau *pancosmismul* său. În rugăciunile sale, el cuprinde nu numai întreaga viață a omului, în momentele și împrejurările cele mai felurite și cu nevoile sale spirituale și materiale cele mai variate, ci și lucrurile și animalele de care el are nevoie pentru viața sa gospodărească și natura neînsuflețită, în cadrul căreia trăiește. Rugăciunea ortodoxă îmbrățișează în sfera ei toată lumea și întreaga natură, asupra căreia vrea să reverse harul lui Dumnezeu, pentru a o sfinți și a o pune astfel în slujba lui Dumnezeu și a omului. Acestui scop îi corespund mai ales numeroasele slujbe și rugăciuni din grupa Ierurgiilor, care alcătuiesc cea mai mare parte a conținutului *Molitfelnicului*⁴⁸.

Totodată, în acest fel, natura neînsuflețită este asociată la cultul de adorare adus Creatorului de toată zidirea. Grăitoare în acest sens este mai ales marea rugăciune (compusă, se pare, de Sf. Sofronie al Ierusalimului) a sfințirii apelor din slujba Bobotezei, unică prin frumusețea, profunzimea și caracterul ei pancosmic: „Că Tu, cu voia Ta, pe toate le-ai adus dintru neființă într-o ființă. Cu puterea Ta Ții făptura și cu purtarea Ta de grijă chivernisești lumea. Tu din patru stihii ai întocmit făptura și cu patru vremi ai încununat curgerea anului. De Tine se cutremură toate puterile îngerești. Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăvește luna. Ție se supun stelele. Pe Tine Te ascultă lumina. De Tine se îngrozesc adâncurile. Ție slujesc izvoarele [...]. Puterile îngerești Ție

⁴⁷ Cu expunerea acestor sensuri doctrinare, istorice și spirituale se ocupă *Explicarea sfintelor slujbe din Liturgica Specială*.

⁴⁸ A se vedea capitolul *Introducere generală despre Ierurgii*, din *Liturgica Specială*.

slujesc și cetele arhanghelilor Ție se închină. Heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, împrejur stând și zburând, de frica slavei Tale celei neapropiate se acoperă [...]. Pentru ca și de stihii și de oameni și de îngeri și de cele văzute și nevăzute, să se mărească numele Tău cel preasfânt, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.”⁴⁹.

8. Importanța cultului în viața religioasă ortodoxă

Aceste trăsături caracteristice deosebesc cultul ortodox de cultul celorlalte confesiuni creștine, prin frumusețe, bogăție și adâncime, precum și prin valoarea lor catehetică. El constituie un tezaur de mare preț al Ortodoxiei. De aceea este atât de mult prețuit și joacă un rol de frunte în viața religioasă a creștinilor ortodocși. Pentru cei mai mulți dintre ei, creștinismul ortodox se reduce, în bună parte, la trăirea și practicarea formelor de cult, care au fost și rămân izvorul de căpetenie al evlaviei și al religiozității ortodoxe. Esența Ortodoxiei se experiază și se trăiește prin participarea la formele, tradițiile, datinile și instituțiile ei de cult (botezul copiilor, cununia tinerilor, spovedirea și împărtășirea, cultul morților, marile sărbători creștine: Pastile, Crăciunul, Boboteaza, Rusaliile). Spre deosebire de Catholicism, unde predomină organizația bisericească (unitatea cu Papa), și față de Protestantism, unde are întâietate cuvântul învățaturii (citirea și explicarea Scripturii) și activitatea practică (morală), Ortodoxia se caracterizează înainte de toate și se definește prin cultul ei, care joacă un rol predominant în viața religioasă ortodoxă, deoarece el reprezintă însăși Tradiția vie a Bisericii, adică spiritualitatea sau viața ei religioasă, în neconținută trăire și mișcare, sub călăuzirea și adumbrirea harului Sfântului Duh.

Toate trăsăturile predominante ale cultului ortodox, enumerate aici, sunt comune și cultului Bisericii Răsăritene separate (necalcedoniene),

⁴⁹ *Molitfelnic*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, pp. 753-755.

care a păstrat, într-o măsură mai mare chiar decât cultul ortodox, multe dintre caracteristicile arhaice ale cultului Bisericii din primele patru-cinci veacuri.

BIBLIOGRAFIE

Boulgakoff, Serge, *L'Orthodoxie*, în coll. *Les Religions*, Paris, 1932 (îndeosebi capitolul al IX-lea: „Le Culte orthodoxe”); cf. Bulgakov, Serghei, Pr., *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Ed. Paideia, București, 1994;

Braniște, Ene Pr., „Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră”, în: *Studii Teologice*, III (1951), 1-2, pp. 3-25;

Braniște, Ene Pr., „Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient”, în: *Ortodoxia*, XVII (1965), 1, pp. 85-131;

Braniște, Ene Pr., „Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bunei înțelegeri între oameni”, în: *Studii Teologice*, V (1953), 9-10, pp. 626-642;

Couturier, A., *Cours de liturgie grecque-melkite*, vol. I, Jérusalem, 1912, pp. 28-34;

Heiler, Fr., „Die Eigenart der orthodoxen Liturgie”, în vol. *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937, pp. 545-567;

Necula, Nicolae Pr., „Cultul liturgic și nevoile și crizele spirituale ale timpului nostru”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CIX (1991), 7-9, pp. 511-517;

Necula, Nicolae Pr., „Este necesară o reînnoire liturgică a Bisericii Ortodoxe Române?”, în vol. *Pagini de istorie teleormăneană*, București, 2006, pp. 173-185;

Salaville, Séverien, *Liturgies Orientales. Notions générales. Éléments principaux*, în coll. *Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses*, Paris, 1932, pp. 52-67, 72-94;

Saxa, Maximilien von, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, vol. I, Freiburg im Breisgau, 1908, pp. 4-9;

Streza, Laurențiu IPS, „Originea și sensul divin al cultului ortodox”, în: *Mitropolia Olteniei*, XLI (1989), 3-5, pp. 40-51;

Streza, Laurențiu, IPS, „Caracterul dinamic și cel statornic al cultului ortodox. Tradiție și înnoire”, în: *Revista Teologică*, V (1995), 4, pp. 45-57;

Theodorou, Evangelos, *Der patristische Geist und der griechische Orthodoxe Gottesdienst*, Berlin, 1966;

Trembelas, Panaghiotis, „Caracterul cultului creștin”, în: *Θεολογία* (Atena), XXXIII (1961), 3, pp. 369-388;

Underhill, Evelyne, *Worship*, London, 1936, pp. 243 ș.u., 262 ș.u.;

Vintilescu, Petre Pr., *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, București, 1927 (numai pentru pgf. 2 din acest capitol);

Vintilescu, Petre Pr., „Câteva considerațiuni asupra caracterului comunitar și ierarhic al Liturghiei”, în vol. *Omagiu I.P.S.S. Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului, la cincizeci de ani de activitate 1905-1955*, Sibiu, 1955, pp. 434-439;

Ware, K.T., „The theology of worship” (Teologia cultului), în: *Sobornost*, V (1970), pp. 729-737;

Zugrav, Ioan Pr., *Cultul nostru, văzut de cunoscători străini*, Cernăuți, 1939.

PARTEA A TREIA

PERSOANELE LITURGICE

(Slujitorii cultului)

CAPITOLUL I

CLERUL CREȘTIN ȘI FUNCȚIILE SALE LITURGICE ÎN BISERICA PRIMARĂ

1. Considerații generale despre slujitorii cultului

În toate religiile au existat și există persoane anume orânduite pentru îndeplinirea obligațiilor rituale, adică slujitori ai cultului. De altfel, funcția primordială și principală a clerului sau a preoților tuturor religiilor, orice nume ar fi purtat ei (*arhierei*, *preoți* și *leviți* în iudaism, *magi* la vechii persani și chaldeenii, *lama* la tibetanii budiști, *câtiști* și *poliști* la vechii geto-daci, *druizi* la celto-gali), era aceea care îi lega de altarele de jertfă. Preoția a fost instituită la început tocmai pentru îndeplinirea actelor și a ceremoniilor cultului public, preotul fiind considerat în general ca un mijlocitor între om și divinitate, prin ceremoniile sacrificiilor religioase. „Orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni spre cele către Dumnezeu, *ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate*”, spune Sf. Ap. Pavel (*Evrei* 5, 1), definind astfel misiunea religioasă de căpetenie a preoției. Chiar dacă preoții anumitor religii și popoare îndeplineau și alte rosturi, cu caracter social, politic sau cultural (ca la vechii egipteni, evrei și celți), menirea lor esențială era cea sacramentală, adică aceea de a face legătura între om și divinitate, indiferent de modul cum a fost concepută aceasta.

2. Originea clerului creștin.

Preoția Mântuitorului și a Sfinților Apostoli

Religia creștină nu putea face excepție în această privință. Și ea și-a avut de la început slujitorii cultului ei, adică *clerul* sau *ierarhia bisericească*. Dar spre deosebire de religiile naturale sau nerevelate, în care calitatea de slujitor al cultului era dobândită fie prin alegerea comunității religioase (ca la vechii mexicani, la romani sau la taoiștii chinezi), fie prin moștenire din tată în fiu (ca la vechii evrei), preoția creștină este de instituire divină și nelegată de un anumit neam, de un anumit trib ori de o anumită clasă socială. Ea este întemeiată de Mântuitorul Însuși, Care, după cuvântul Psalmistului, este „preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec” (*Psalmul* 109, 4).

a) Mântuitorul este, într-adevăr, *mare Preot* sau *Arhiereu veșnic*, antitipul desăvârșit al preoției Vechiului Testament, așa cum ni-l înfățișează Sf. Ap. Pavel (*Evrei* 4, 14-15; 5, 5-6, 10; 7, 11; 10, 21). Născut ca om din tribul lui Iuda, El nu are nicio legătură cu preoția lui Aaron, rezervată exclusiv seminției lui Levi; uns ca preot (arhiereu), încă din clipa zămislirii, El continuă preoția lui Melchisedec, care era „rege al păcii și al dreptății” (*Psalmul* 109, 4; *Evrei* 5, 6, 10, 20; 6, 20; 7, 4). El și-a îndeplinit oficiul de mare preot sau arhiereu mai ales prin Jertfa de pe Cruce, care constituie centrul și punctul culminant al activității Sale răscumpărătoare. Sacrificiul Său este unic și nerepetabil, dar preoția Lui e veșnic lucrătoare; sus în ceruri ea se exercită în „cortul cel nefăcut de mână”, unde mijlocește veșnic pentru oameni (*Evrei* 7, 24-25), iar pe pământ sacerdoțiul Său continuă în Biserică.

Acest „Arhiereu sfânt, fără prihană și mai înalt decât cerurile”, cum Îl numește Sf. Ap. Pavel (*Evrei* 7, 26), este Preotul suprem, prin care se aduce lui Dumnezeu întreg cultul Bisericii și fără de care nu se face nimic în lucrarea celor sfinte. Precum vom vedea, El este Liturgul (ὁ λειτουργός) prin excelență, *Minister principalis* (cum zic teologii latini) al cultului Bisericii, adică săvârșitorul de fapt al tuturor lucrărilor sfinte oficiate de preoții care slujesc în numele Lui și al Bisericii.

b) În calitatea Sa de mare Preot sau Arhiereu suprem și veșnic, Mântuitorul nu numai că a întemeiat cultul Legii celei Noi, ci a orânduit

și persoanele care să-l săvârșească după înălțarea Sa la ceruri, investindu-le cu dreptul și puterea harică necesare pentru aceasta. Într-adevăr, la Cina cea de Taină, când întemeiază Sfânta Euharistie, Mântuitorul a dat totodată Sfinților Săi Apostoli și mandatul de a o săvârși neîncetat, spre pomenirea Lui: „Aceasta să faceți spre pomenirea Mea” (*Luca* 22, 19; *1 Corinteni* 11, 24-25). Prin această poruncă, El orânduiește pe Sfinții Săi Ucenici ca preoți ai religiei celei noi, înființată de El. Împuternicindu-i să săvârșească jertfa euharistică, le dă apoi puterea și harul iertării păcatelor (*Ioan* 20, 23), dreptul de a învăța și de a boteza (*Matei* 28, 19-20; *Marcu* 16, 15; *Luca* 24, 47) ș.a.

Primii preoți sau slujitori ai cultului creștin au fost deci *Sfinții Apostoli*, precum spun ei înșiși prin Sfântul Pavel: „Așa să ne socotească pe noi fiecare om: ca slujitori ai lui Hristos și iconomi (chivernisitori) ai tainelor lui Dumnezeu” (*1 Corinteni* 4, 1). „Hirotonia” sau investirea lor definitivă cu puterea harică a slujirii celor sfinte a avut loc în ziua Cincizecimii, când Sfântul Duh Se coboară asupra lor sub chipul văzut al limbilor de foc și când putem socoti începutul slujirii preoțești în Biserică.

În prima comunitate creștină din Ierusalim, ca și în comunitățile din diasporă, înființate și păstorite temporar de către ei, Sfinții Apostoli săvârșesc toate Tainele și ceremoniile care alcătuiau cultul Bisericii primare: ei oficiază Sfânta Euharistie și prezidează agapele unite cu ea (*Faptele Apostolilor* 20, 7, 11), botează și își pun mâinile peste cei botezați, pentru transmiterea harului, săvârșind deci Confirmarea sau Mirungerea de azi (*Faptele Apostolilor* 2, 41; 8, 14-17; 10, 44-48; 16, 33), hirotonisesc diaconi, preoți și episcopi (*Faptele Apostolilor* 6, 6; *2 Timotei* 1, 6), se roagă împreună cu frații, prezidând, desigur, adunările de rugăciune (*Faptele Apostolilor* 20, 36; 21, 5), acordă, prin punerea mâinilor, diferite daruri duhovnicești sau harisme (*Faptele Apostolilor* 19, 5-6), primesc mărturisirea păcatelor (*Faptele Apostolilor* 19, 18). Ceva mai mult, ei reglementează cele privitoare la cultul tinerei Biserici, dând dispoziții și reguli în legătură cu săvârșirea Sfintei Euharistii și a agapelor (*1 Corinteni* 11, 20), a Sfântului Maslu (*Iacov* 5, 14-16), a adunărilor de rugăciune în general (*1 Corinteni* 11; *1 Timotei* 2, 1-2).

La rândul lor, în virtutea harului primit direct de la Mântuitorul Însuși (*Ioan* 20, 21-23) și apoi de la Sfântul Duh, Sfinții Apostoli transmit

drepturile și puterile lor harice, prin hirotonie sau punerea mâinilor, altor persoane vrednice, alese în primul rând dintre cei 70 de ucenici ai Mântuitorului (*Luca* 10, 1-20), care erau colaboratorii lor cei mai apropiați (*Faptele Apostolilor* 6, 6; *1 Timotei* 4, 14; 5, 22; *2 Timotei* 1, 6). Aceștia sunt *episcopii* (*arhiereii*), *preoții* și *diaconii*, adică cele trei trepte (grade) ale clerului sau ale ierarhiei bisericești, care alcătuiesc ceea ce numim, cu un termen general, *preoția creștină* sau *tagma preoțească* (ιερά τάξις).

3. Vechimea clerului creștin. Cele trei trepte ale clerului slujitor în Biserica veche (epoca apostolică și cea post-apostolică)

La început, tuturor celor aleși de Sfinții Apostoli pentru sarcina, grea și de mare răspundere, a păstoririi primelor comunități creștine, li se dădea denumirea generală de *presbiteri* (πρεσβύτεροι), pentru că aceștia erau aleși, de preferință, dintre persoanele mai în vârstă (πρεσβύτερος - *mai bătrân*, de la πρέσβυς - *bătrân*); era vorba deci de persoane care prezentau garanția maturității, a înțelepciunii și a experienței necesare pentru conducerea comunităților. Acești *presbiteri* nu sunt însă niște simpli bătrâni (cum e tradus în general termenul de *presbiter* în Bibliile protestante), care ar fi îndeplinit niște simple funcții onorifice, de natură administrativă, gospodărească sau economică, cum cred unii. Din *Faptele Apostolilor* (14, 23) se vede clar că presbiterii erau instituiți de Sfinții Apostoli prin hirotonie și rugăciuni, după o vreme de post; ei nu mai erau deci niște simpli bătrâni, ci persoane alese și *consacrate*, consfințite printr-o cermonie liturgică (ceea ce nu era cazul cu *bătrânii* evreilor); aceștia erau înzestrați cu un har special, în vederea îndeplinirii misiunii lor de păstori ai primelor comunități creștine. Ei formau *ierarhia Bisericii primare*.

Caracterul sacru al presbiteratului Bisericii primare reiese deci, clar, atât din modul sacramental al instituirii lui, cât și din funcția principală pe care membrii lui o îndeplineau și care era săvârșirea lucrărilor sfinte ale cultului. Acești presbiteri erau de fapt *preoți* și cea dintâi dintre funcțiile lor era cea liturgică, pentru că în epoca apostolică și încă multă vreme după aceea întreaga viață religioasă a comunităților creștine se

concentra în cult și se dezvolta în strânsă legătură cu el. Împreună cu Sfinții Apostoli, ei alcătuiau ceea ce Sf. Ap. Pavel numește *πρεσβυτέρειον* (1 *Timotei* 4, 14), adică un fel de *colegiu sacerdotal*, ceată preoțească, între ale cărei datorii și drepturi era și aceea de a coliturghisi cu Sfinții Apostoli la săvârșirea hirotoniei sau consacrarea slujitorilor bisericești. Funcția liturgică a acestor presbiteri (preoți) se vede, indiscutabil, mai ales din *Epistola Sf. Ap. Iacov* (5, 14-16), unde Sfântul Apostol îndeamnă pe credincioși să cheme pe *presbiterii* lor spre a se ruga pentru bolnavi și a-i unge cu untdelemn, adică spre a săvârși Taina pe care astăzi o numim Sfântul Maslu.

b) Alături de denumirea unică și generală de *presbiter*, care se dădea la început tuturor membrilor ierarhiei Bisericii primare din Ierusalim, indiferent de gradul sau de funcțiile pe care le îndeplineau ei în sânul comunității, apar foarte curând, chiar în cărțile *Noului Testament*, și celelalte două denumiri ale clerului bisericesc de azi: cea de *episcop* și cea de *diacon*.

Termenul de *episcop* este de origine grecească (ἐπίσκοπος) și înseamnă la origine *supraveghetor* (de la ἐπί-σκοπέω, *a privi asupra, a cerceta, a supraveghea*). În cărțile Noului Testament, termenul de *episcop* se întâlnește de cinci ori (*Faptele Apostolilor* 20, 28; *Filipeni* 1, 1; *1 Timotei* 3, 1-2; *Tit* 1, 7; *1 Petru* 2, 25), fiind întrebuințat la început numai în comunitățile creștine din diasporă, dar nu numai cu sensul restrâns de azi, căci uneori este folosit și pentru numirea presbiterilor, ca în *Faptele Apostolilor* 20, 17, 28; *Tit* 1, 5-7 sau *1 Petru* 5, 1-2, unde sinonimia dintre *episcopos* și *presbyteros* este evidentă: *presbiterii* sunt îndemnați să păstorească turma lui Dumnezeu *supraveghind-o ca episcopi* (ποιμάνετε [...] ἐπισκοποῦντες).

Așadar, în scrierile creștine de la sfârșitul secolului I și începutul secolului al II-lea, membrii clerului bisericesc din cele mai vechi comunități creștine sunt numiți când *episcopi*, când *presbiteri* (preoți). Amestecul de numiri al acestor trepte, remarcat și de vechii exegeți biblici¹, se datorează pe de o parte faptului că, în acel timp, atât episcopii,

¹ AMBROSIASTER, *Comentariu la Efeseni* 4, 11-12, în *PL* 17, col. 388: „Primi presbyteri episcopi appellabantur”; FERICITUL IERONIM, *Epistola* LXIX, 3, în *PL* 22, col. 656: „Apud

cât și preoții se recrutau, de preferință, dintre bătrâni (presbiteri, în sensul etimologic al cuvântului), iar pe de alta, faptului că primii episcopi conduceau Bisericile lor fiind ajutați, după modul iudaic, de *colegiul bătrânilor* sau presbiterilor; Sfântul Iacov, episcopul Ierusalimului, era înconjurat de un astfel de colegiu (*Faptele Apostolilor* 21, 18).

Totuși, deosebirea de grad și de funcție dintre aceste două trepte începe să devină clară foarte de timpuriu, și anume chiar din epoca apostolică. Astfel, putem observa că, atâta vreme cât termenii *πρεσβύτερος* și *ἐπίσκοπος* erau echivalenți, cel dintâi se aplica mai ales pentru rolul sfințitor al preotului în mediul evreiesc, iar cel de al doilea, pentru rolul de păstor sau conducător administrativ și spiritual al comunităților din mediul păgân, în care a apărut la început acest termen. Distincția dintre *ἐπίσκοπος* și *πρεσβύτερος* reiese mai întâi din faptul că nu toți episcopii se alegeau dintre bătrâni (presbiteri), ci unii dintre ei puteau fi destul de tineri, cum e cazul lui Timotei, așezat de Sfântul Pavel episcop în Efes (*1 Timotei* 4, 12). În al doilea rând, mai ales din epistolele pastorale ale Sf. Ap. Pavel se vede că *episcopii* aveau drepturi mai mari ca *preoții*: dreptul de a hirotoni pe preoți (*1 Timotei* 5, 22; *Tit* 1, 5), de a răsplăti pe cei vrednici și a pedepsi pe cei nevrednici (*1 Timotei* 5, 17-20), de a supraveghea cultul și învățătura (*2 Timotei* 2, 2), de a povățui și conduce Biserica (*1 Timotei* 4, 11-12; 5, 1 ș.u.). Această superioritate a episcopilor se vedea și din aceea că uneori li se dădea și denumirea cinstitoare (onorifică) de *apostoli*.

Deosebirea dintre episcopi și preoți s-a accentuat și prin *unitatea* episcopatului. În această primă epocă din istoria Bisericii, denumirea de *episcop* s-a dat mai întâi urmașilor direcți ai Sfinților Apostoli sau reprezentanților lor în conducerea diferitelor Biserici locale înființate de ei și recrutați în primul rând dintre cei 70 de ucenici; or, în fiecare Biserică nu putea fi decât un singur reprezentant al Sfinților Apostoli,

veteres idem episcopi et presbyteri fuerint, quia illud nomen dignitatis est, hoc aetatis“; FERICITUL IERONIM, *Comentariu la Epistola către Tit*, I, 5, în PL 26, col. 562; SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia I la Epistola către Filipeni*, I, 1, în PG 62, col. 183; cf. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Filipeni*, trad. Arhim. Theodosie Athanasiu, Ed. Icos, Cluj-Napoca, 1998; TEODORET DE CIR, *Comentariu la Epistola I către Timotei*, III, 1, în PG 82, col. 804.

pe când presbiteri puteau fi și erau, de fapt, mai mulți. Unitatea aceasta a episcopatului este afirmată cu tărie și susținută, încă din primii ani ai secolului al II-lea, de către Sf. Ignatie Teoforul, ca o condiție indispensabilă a menținerii unității și păcii în Biserică. Biserica (locală) nu este, după el, decât o comunitate euharistică grupată în jurul unui episcop și al unui singur altar². Toți episcopii Bisericilor locale înființate de către Sfinții Apostoli au fost numiți direct de către aceștia și hirotoniți de ei³; de aceea, toate listele celor mai vechi episcopi, ca aceea a lui Hegesip, transmisă de Eusebiu al Cezareei⁴, se urcă până la Apostoli.

Întâietatea și superioritatea episcopilor față de presbiteri (preoți) este, de altfel, indicată sau sugerată și de alte denumiri date episcopilor în cărțile *Noului Testament* și în cele mai vechi scrieri creștine, ca, de exemplu: ποιμήν - *păstor* (*Faptele Apostolilor* 20, 28), προεστῶς, ἡγούμενος, adică *întâistătător, conducător* (1 *Timotei* 5, 17; *Evrei* 13, 7, 17, 24), προέδρος și προϊστάμενος, adică *cel ce stă în frunte* (1 *Tesaloniceni* 5, 12; *Romani* 12, 8), sau cu echivalentele latinești *antistes, praesidens, praepositus, pontifex*.

Unul dintre cei dintâi episcopi a fost, la Ierusalim, Sfântul Iacov, fratele Domnului, urmat de fratele său Simeon. În epoca apostolică îl avem, de asemenea, pe Tit în Creta (colaborator al Sf. Ap. Pavel) și pe Timotei, cel dintâi episcop în Efes și cel mai iubit ucenic al Sf. Ap. Pavel. De altfel, încă mulți alții dintre cei 70 de ucenici ai Mântuitorului și colaboratori ai Sfinților Apostoli au fost hirotoniți de către aceștia ca episcopi ai diferitelor comunități ale Bisericii primare, înființate și

² SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Filadelfieni*, IV, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. D. Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 179: „Căutați, dar, să participați la o singură Euharistie; că unul este Trupul Domnului nostru Iisus Hristos și unul este potirul spre unirea cu Sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum *unul este episcopul* împreună cu preoții și diaconii”; cf. *Epistola către Smirneni*, VIII, în *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 184: „Cu toții urmați pe episcop, după cum urmează Iisus Hristos pe Tatăl, iar pe preoți ca pe Apostoli; pe diaconi respectați-i ca pe o poruncă a lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii [...]. Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agape”.

³ O listă a acestora o găsim în *Constituțiile Apostolice*, VII, 46, unde însă episcopiile care li se atribuie nu sunt totdeauna conforme adevărului istoric (cf. Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 732-733).

⁴ *Istoria bisericească*, II, 2; III, 4.

organizate de ei, precum: Irodion (*Romani* 16, 11), episcop la Neon Patron, Onisim, sclavul lui Filimon, ajuns episcop la Efes, Ioan Marcu (Evanghelistul), la Alexandria, Silvan, la Tesalonic, Anania (care l-a botezat pe Pavel), la Damasc, Evodiu, la Antiohia, Epafrodit (*Filipeni* 4, 18), la Filipi, Arhip, la Colose (*Coloseni* 4, 17), Sila, la Corint, Clement (*Filipeni* 4, 3), la Calcedon, Urban (*Romani* 16, 9), în Macedonia, Ruf (*Romani* 16, 13), la Teba, Terțiu caligraful (*Romani* 16, 22), la Iconium în Pamfilia, Apollo (*1 Corinteni* 1, 12), la Cezareea. Probabil că și cei șapte îngeri ai Bisericilor din Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceea, amintiți în viziunile Sf. Ioan Evanghelistul (*Apocalipsa* 2-3), sunt, după părerea unora, episcopii de atunci ai cetăților respective. Spre sfârșitul secolului I și începutul secolului al II-lea, îi aflăm pe episcopii Ignatie la Antiohia, Policarp la Smirna, Anicet și Clement la Roma, Damas la Magnezia. Hirotonia acestor primi episcopi a fost săvârșită direct de către Sfinții Apostoli, prin punerea mâinilor, fie de către fiecare în parte (*2 Timotei* 1, 6), fie *sinodal*, adică de ceata mai-marilor preoților (πρεσβυτέρων), cum zice Sf. Ap. Pavel (*1 Timotei* 4, 14). După părerea unor exegeți biblici, acest *presbyterion* era probabil alcătuit din Sfinții Iacov, Petru și Ioan, care erau socotiți *stâlpi ai Bisericii* (*Galateni* 2, 9).

Întrucât, încă de la început, slujitorii bisericești din treapta cea mai de jos a ierarhiei au dobândit, precum se va vedea îndată, denumirea de *diaconi*, iar slujitorilor din treapta cea mai înaltă a ierarhiei Bisericilor din anumite regiuni li s-a dat denumirea de *episcopi*, pentru denumirea slujitorilor bisericești din treapta a doua a rămas consacrat termenul de *preot* (πρεσβύτερος).

După cum primii episcopi au fost urmașii direcți ai Sfinților Apostoli la conducerea Bisericilor înființate de ei, tot așa primii preoți sunt socotiți ca urmași direcți ai celor 70 de ucenici ai Mântuitorului, despre care vorbește Sfânta Evanghelie (*Luca* 10, 1); ei erau ajutători ai episcopilor ori delegați ai lor, îndeplinind, în locul lor, anumite sarcini și lucrări, mai ales din domeniul cultului, dar stând totdeauna în strânsă legătură cu episcopul și în dependență de el.

c) Atât treapta (funcția), cât și denumirea de *diacon* apar, ca și celelalte două trepte și denumiri ale clerului, încă din epoca apostolică,

în cărțile Noului Testament. Termenul *διάκονος* (lat. *diaconus*, *minister*) înseamnă la origine *slujitor*, *servitor*. Cei dintâi diaconi amintiți nominal în Noul Testament (*Faptele Apostolilor* 6, 1-7), în număr de șapte (număr sfânt la evrei), sunt: Ștefan, Filip, Prohor, Nicanor, Timon, Parmena și Nicolae. Ei au fost instituiți prin hirotonie de către Sfinții Apostoli, în vederea unei mai bune organizări a ajutorării săracilor și a meselor frățești de dragoste (agape) din sânul primei comunități creștine, de la Ierusalim; aveau deci rolul de simpli ajutători ai Sfinților Apostoli în organizarea operei de asistență socială, orându-i spre a-i scuti pe aceștia de serviciul meselor, pentru ca să se poată consacra exclusiv propovăduirii Evangheliei. După părerea majorității exegeților, și aceștia făceau parte dintre cei 70 de ucenici ai Mântuitorului, care au alcătuit școala și pepiniera din care Sfinții Apostoli au ales și au hirotonit cei dintâi membri ai ierarhiei creștine din toate treptele, începând de la apostoli (ca Justus și Matia), până la diaconi.

Se pare însă că acești șapte diaconi, aleși dintre eleniști, n-au fost cei dintâi diaconi în Biserică. Înaintea lor au existat, probabil, și alți diaconi, recrutați dintre evrei și care aveau de la început atribuții liturgice. După părerea unor exegeți biblici, cei șapte constituiau o grupă aparte în cadrul treptei diaconilor, având la început atribuția precisă de a-i îngriji pe săraci, văduve și bolnavi. Dar instituirea lor s-a făcut prin hirotonie, adică prin punerea mâinilor Sfinților Apostoli (*Faptele Apostolilor* 6, 6: „Și rugându-se, și-au pus mâinile peste ei”; cf. *1 Timotei* 3, 10), fapt subliniat și de Sfinții Părinți care explică textul biblic respectiv. Având în vedere acest lucru, precum și faptul că agapele erau strâns unite cu serviciul Sfintei Euharistii, chiar și cei șapte diaconi eleniști, orându-i la început pentru organizarea agapelor, au căpătat curând funcții și atribuții în legătură cu săvârșirea cultului. Astfel, chiar în *Faptele Apostolilor* (cap. 8), îl vedem pe Diaconul Filip predicând și botezând în Samaria, unde recrutează noi credincioși, între care și pe famenul dregător al reginei Candachia a Etiopiei, iar mai târziu îl regăsim la Cezareea, ca *evangelist*, adică propovăduitor al Evangheliei (*Faptele Apostolilor* 21, 8). Încă din primii ani ai secolului al II-lea, Părinții Apostolici subliniază că diaconii nu mai sunt

simpli servitori ai meselor, ci că sunt slujitori sau „chivernisitori” ai Tainelor Bisericii (cf. *1 Corinteni* 4, 1), alături de episcopi și preoți⁵.

Condițiile pe care trebuie să le îndeplinească diaconii sunt stabilite, încă din epoca apostolică, de către Sf. Ap. Pavel (*1 Timotei* 3, 8-12), care, de altfel, îi amintește pe diaconi alături de episcopi (*Filipeni* 1, 1) sau îndată după aceștia (*1 Timotei* 3, 8-10).

Așadar, preoția creștină este o instituție de origine dumnezeiască, începutul și puterea ei slujitoare și sfințitoare vin, prin Sfinții Apostoli, de la Mântuitorul Însuși, Care este izvorul sfințeniei și al preoției creștine, iar existența ei se poate constata neîntrerupt, de la întemeierea Bisericii, în tot cursul istoriei creștine, până astăzi. Cele trei trepte ale clerului apar afirmate distinct, deși sporadic și separat una de alta, dar cu denumirile și funcțiile lor liturgice diferite, încă din a doua jumătate a primului veac creștin, chiar în cărțile Noului Testament⁶. Spre sfârșitul secolului I, cele trei trepte ale clerului creștin apar enumerate una după alta, în ordine descrescândă și cu funcțiile precise de azi, în *Epistola I către Corinteni* (cap. 40, 4-5) a Sf. Clement Romanul, care, prin analogie cu preoția Vechiului Testament, pentru treapta de episcop întrebuințează denumirea echivalentă de *arhiereu*, iar pentru diaconi pe cea de *leviți*: „Așadar, cei ce aduc la vremile rânduite darurile lor de jertfă (προσφοράς) sunt bine primiți și fericiți; căci nu păcătuiesc cei ce urmează poruncile Stăpânului. *Arhiereului* îi sunt încredințate slujiri proprii (λειτουργία), *preoților* li s-a orânduit loc propriu și *leviților* le sunt puse diaconii (διακονία) proprii, iar laicului îi sunt date porunci pentru laici”⁷. De asemenea, la începutul veacului al II-lea, în epistolele Sf. Ignatie Teoforul, toate cele trei grade (trepte) ale clerului apar distinct, cu denumirile și funcțiile lor de azi: „Cu toții urmați pe episcop, după cum urmează Iisus Hristos pe Tatăl, iar pe preoți ca pe Apostoli;

⁵ SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Tralieni*, II, în *Scrierile Părinților Apostolici*, pp. 170-171: „Trebuie ca și diaconii, ca slujitori ai tainelor lui Iisus Hristos, să placă tuturor în tot chipul. Că nu sunt slujitori ai mâncărilor și băuturilor, ci slujitori ai Bisericii lui Dumnezeu”.

⁶ În afară de locurile biblice citate până aici, vezi și *Epistola I către Timotei*, în care Sf. Ap. Pavel vorbește de toate cele trei trepte, și anume despre episcopi și diaconi în cap. 3, 1-10 și 12, iar despre preoți în cap. 5, 17-20.

⁷ *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 67.

pe diaconi respectați-i ca pe porunca lui Dumnezeu⁸. Sfântul Ignatie pomenește, de altfel, nominal pe câțiva dintre episcopii, preoții și diaconii Bisericii cărora le scrie: Episcopul Onisim și Diaconul Buru din Biserica efesenilor, Episcopul Damas al Bisericii magnezienilor, care era încă tânăr, Preoții Basu și Apolonie și Diaconul Zotion din aceeași Biserică, Diaconul Filon din Cilicia ș.a.⁹

Așezămintele Sfinților Apostoli (Constituțiile Apostolice), redactate spre sfârșitul secolului al IV-lea, dar pe baza unor materiale din documente mai vechi (din secolul al III-lea), reglementează (în cartea a VIII-a, cap. 28), foarte precis și amănunțit, funcțiile liturgice nu numai ale celor trei trepte ale clerului, despre care am vorbit până acum, ci și ale treptelor clerului inferior de atunci, cu raporturile dintre ele:

„*Episcopul* binecuvântează, nu se binecuvântează; hirotesește, hirotonește, jertfește, primește binecuvântare de la episcopi, iar nicidecum de la preoți [...]. *Preotul* binecuvântează, nu se binecuvântează, primește binecuvântare de la episcop și de la un alt preot, asemenea și dă binecuvântare altui preot. *Hirotesește*, nu hirotonește [...]; *Diaconul* nu binecuvântează, nu dă binecuvântare, primește însă de la episcop și de la preot. Nu botează, nu aduce jertfă. Când liturghisește însă episcopul sau preotul, el dă (Sfânta Împărtășanie) poporului, nu ca preot, ci ca cel ce slujește preoților¹⁰.

4. Cler și harismatici în Biserica primară

În epoca apostolică și cea post-apostolică, se pare că ierarhia bisericească (clerul) și-a împărțit atribuțiile liturgice cu așa-numiții *profeți* și *învățători* (didascali), pe care Sf. Ap. Pavel îi enumeră între harismaticii

⁸ SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Smirneni*, VIII, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 184.

⁹ SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Magnezieni*, II, III; *Epistola către Efeseni*, I, II; *Epistola către Filadelfieni*, XI, în *Scrierile Părinților Apostolici*, pp. 157, 165, 181.

¹⁰ *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. II, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru, Pr. G.N. Nițu, Chișinău, 1928, pp. 253-254; cf. *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 759.

epocii apostolice (1 Corinteni 12, 28), punându-i uneori între diferitele categorii de slujitori ai Bisericii primare: apostoli, *proroci*, evangheliști, păstori și *învățători* (Efeseni 4, 11-12).

Astfel, *Faptele Apostolilor* (13, 1-4) ne transmit numele unor „proroci și învățători” din Biserica Antiohiei: Simon Niger, Lucius Cirineanul și Manain, care, din poruncă divină, și-au pus mâinile peste Saul și Barnaba, după ce postiseră, în vederea trimeriei acestora la predicarea Evangheliei. Un alt proroc, Agav, prorocște lui Pavel lanțuri în Ierusalim (*Faptele Apostolilor* 21, 11). Către sfârșitul secolului I, *Învățătura celor 12 Apostoli* (cap. X, 6) acordă profeților oarecare drepturi de favoare în săvârșirea Sfintei Euharistii: „Profeților, însă, îngăduiți-le să mulțumească atât cât vor” (εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν)¹¹; în altă parte (cap. XIII), același document îi numește pe profeți „arhieriei voștri”¹², ceea ce indică gradul superior de cinste, care li se dădea. De asemenea, *Păstorul* lui Herma enumeră pe *didascalii* (învățători) alături de apostoli, episcopi și diaconi¹³.

Profeții și didascalii erau misionari plini de zel și de inspirație, înzestrați cu harisma profeției și a învățaturii, dar probabil și consacrați prin hirotonie (cf. *Faptele Apostolilor* 19, 5-6). Ei făceau parte fie din numărul celor 70 de ucenici ai Domnului, fie din colaboratorii de misiune ai Sfinților Apostoli, vizitând și însuflețind Bisericile înființate de ei sau de Sfinții Apostoli. Spre deosebire de clerici, care aveau stabilitate în sânul comunităților păstorite de ei, profeții și didascalii erau nelegați în chip permanent de vreo comunitate, ci rătăceau de la una la alta, șederea lor fiind temporară. Ei dispar aproximativ pe la mijlocul secolului al II-lea, când documentele încep să nu mai vorbească despre ei. De atunci înainte, ierarhia sau clerul a luat, definitiv și peste tot, locul harismaticilor din primele comunități creștine, ca un harismatism regulat și organizat, de tradiție și succesiune apostolică. Prin rugăciunile de hirotonie, atât episcopul, cât și preotul și diaconul devin *harismatici*, purtători de har, fiecare dintre ei primind un dar adaptat funcției sale proprii.

¹¹ *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 30.

¹² *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 31.

¹³ *Vedenia* 3, 13, în *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 237.

Cu instituirea și justificarea rolului și necesității ierarhiei bisericești se ocupă mai pe larg alte discipline teologice, ca Dogmatica, Apologetica și Sectologia; drepturile, prerogativele și îndatoririle administrative și canonice ale clerului sunt tratate de Dreptul bisericesc. În cele ce urmează, noi ne vom ocupa de membrii celor trei trepte ale clerului numai în calitatea lor de slujitori ai cultului; vom vorbi deci despre rolul și funcțiile liturgice ale fiecărei trepte a clerului bisericesc.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări auxiliare; izvoarele se găsesc citate în text)

Bardy, G., „Le sacerdoce chrétien du I-er au V-e siècle”, în vol. *Prêtres d’hier et d’aujourd’hui*, în coll. *Unam Sanctam*, vol. 28, Paris, 1954;

Bălănescu, Silvestru Protos., „Instituirea ierarhiei bisericești”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, I (1874-1875), 6, 7, 8;

Bellamy, J., „Diacre”, în *Dictionnaire de la Bible*, II (1926), col. 1401-1403;

Benoit, P., „Les origines apostoliques de l’épiscopat”, în vol. *L’évêque dans l’Église du Christ*, Paris, 1963, pp. 13-57;

Bilz, J., „Diakon”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, III (1931), col. 271-274;

Braniște, Ene Diac., *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, pp. 96-111 (cap. *Sacerdoțiul liturgic*);

Camelot, P.Th., „Un seul prêtre. Sacerdoce commun et sacerdoce hiérarchique”, în: *La Vie Spirituelle*, XLIX (1967), pp. 633-659;

Colson, J., *L’évêque dans les communautés primitives*, Paris, 1951;

Colson, J., *La fonction diaconale aux origines de l’Église*, Paris, 1960;

Colson, J., „Désignation des ministres dans le Nouveau Testament”, în: *La Maison-Dieu*, CII (1970), pp. 21-29;

Dolhagaray, B., „Clercs”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III (1908), col. 225-235;

Duchesne, Louis, *Origines du culte chrétien*, Paris, ⁵1925, p. 8 ș.u.;

Echlin, E.P. (SJ), *The deacon in the Church, past and future*, Staten Island, 1971;

Ermoni, V., *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1905;

Forget, E., „Diacres”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV (1911), col. 703-731 (cu bibliografie mai veche la sfârșit);

Grelot, P., „Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes”, în: *Istina*, IV (1971), pp. 453-469;

Hornef, J., *Reverrons nous le diacre de l'Église primitive?*, Paris, 1960;

Kreig, J., Higenreiner K., Guggenberger, K., „Bischof”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, II (1931), col. 370-376;

Koulomzine, N., „Les rôles liturgiques dans l'assemblée de l'Église primitive selon le Père Nicolas Atanassieff”, în *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Roma, 1977, pp. 209-224;

Leclercq, H., „Diacre”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV (1920), col. 738-746;

Leclercq, H., „Évêque”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V (1922), col. 938-949;

Leclercq, H., „Épiscopat”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V (1922), col. 202-238;

Lecuyer, J., „Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome”, în *Nouvelle Revue Théologique*, LXXII (1950), pp. 561-579;

Lecuyer, J., „Le diacre dans le Nouveau Testament”, în vol. *Diacre*, în coll. *Unam Sanctam*, vol. 59, Paris, 1966;

Lemaire, A., *Les ministères aux origines de l'Église*, în coll. *Lectio divina*, vol. 68, Paris, 1971;

Lesêtre, E., „Prêtre”, în *Dictionnaire de la Bible*, V (1912), col. 640-662;

Menoud, Ph. H., *L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1949;

Michel, A., „Prêtre”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII (1936), col. 138-161;

Michel, A., „Ordre, ordination”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, 2 (1931), col. 1193 ș.u.;

Mircea, Ioan Pr., „Cei șaptezeci de ucenici ai Mântuitorului și problema ierarhiei bisericești”, în: *Studii Teologice*, XX (1968), 9-10, pp. 682-705;

Moisescu, Iustin, „Ierarhia bisericească în epoca apostolică”, în: *Mitropolia Olteniei*, VI (1954), 1-3; 4-6 (și extras);

Panfoeder, Chr., *Christus unser Liturgie*, în coll. *Liturgia*, I, 1, Mainz, 1924;

Pesche, R., „Structure du ministère dans le Nouveau Testament”, în: *Istina*, IV (1971), pp. 437-451;

Popescu, Teodor M., *Primii didascali creștini*, București, 1932 (extras din *Studii Teologice*);

Prat, F., Vallon, E., „Évêque”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V (1913), col. 1656-1725 (cu bibliografie mai veche la sfârșit);

Schermann, Th., *Die allgemeine frühchristliche Liturgien und Kirchliche überlieferung*, vol. II, Paderborn, 1915, p. 171 ș.u.;

Vanhoye, A., „Le Christ, grand-prêtre selon Hebreux II, 17-18”, în: *Nouvelle Revue Théologique*, XCI (1969), pp. 449-474;

Vasilescu, Emilian Diac., „Săvârșitorii cultului în diferite religii”, în: *Glasul Bisericii*, XX (1961), 7-8, pp. 635-656;

Vigouroux, F., „Évêque”, în *Dictionnaire de la Bible*, II (1912), col. 2121-2126;

Vintilescu, Petre Pr., *Încercări de Istoria Liturghiei*, București, 1930 (mai ales cap. *Ierarhia și Liturghia în veacul apostolic*, p. 55 ș.u.);

Wagner, Georg, „Der Bischof und sein Presbyterium in der Sicht der Theologie des Orthodoxen Ostens”, în: *Concilium*, 1972, 1.

CAPITOLUL II

ROLUL ȘI FUNCȚIILE LITURGICE ALE CELOR TREI TREPTE ALE CLERULUI ÎN BISERICA VECHE ȘI ÎN CULTUL ORTODOX DE AZI

1. Rolul arhiereului în cult

Pornind de sus în jos, treapta cea mai înaltă a clerului slujitor este *episcopatul* sau *arhieria*.

Din punct de vedere liturgic, toți arhieriei sunt absolut egali ca putere harismatică sau sacramentală, indiferent de funcțiile administrative sau rangurile onorifice pe care le pot avea, adică fie că sunt simpli arhieriei (vicari sau locotenenți), episcopi în funcție (eparhioți), arhiepiscopi sau mitropoliți, exarhi, patriarhi. Ei sunt priviți ca urmași direcți ai Sfinților Apostoli, de la care au moștenit, prin succesiunea neîntreruptă a hirotoniei, deplinătatea drepturilor și a puterilor din punct de vedere sacramental. Au adică dreptul și puterea de a săvârși toate lucrările sfinte ale cultului, fără nicio excepție, precum și dreptul de a transmite, prin hirotonie, această putere, fie întreagă – ca la arhieriei – fie parțială, celorlalte două trepte subordonate lor, adică preoților și diaconilor.

Ca deținător al deplinătății puterii harismatice, episcopul a fost, dintru început și în chip natural, centrul în jurul căruia gravita toată viața religioasă a obștii creștine din fiecare Biserică locală. De aceea, la începutul creștinismului, când Bisericile sau comunitățile creștine erau mai puține și izolate, și când în fiecare cetate era un episcop, toate adunările lor de cult erau prezidate de episcopi (arhieriei). În calitatea lor de întâistătători ai Bisericilor locale, lor le revenea, în chip natural, dreptul de a săvârși toate serviciile religioase mai importante și mai frecvente în

viața religioasă a Bisericilor lor, ca Sfânta Liturghie, Botezul și Mirungerea, Mărturisirea, Sfințirea bisericilor, Hirotonia și Hirotesiile¹⁴.

Cu timpul, comunitățile creștine s-au înmulțit treptat și nu au mai putut fi toate conduse direct și personal de către episcopi; de aceea, o parte din funcțiile lor liturgice (ca și cele administrative și învățăto-rești) au fost trecute de ei treptat, prin hirotonie, asupra preoților, care săvârșeau lucrările sfinte cu delegație, în locul și în numele episcopilor respectivi. Dar pe unele dintre ele, care sunt fundamentale pentru viața liturgică a Bisericii, episcopii le-au păstrat exclusiv pentru ei înșiși până astăzi, și anume: sfințirea Sfântului și Marelui Mir, hirotonia clericilor și sfințirea bisericilor și a antimiselor¹⁵; numai sfințirea bisericilor o pot face în vremurile mai noi și anumiți preoți sau arhimandriți, cu delegația expresă a episcopului, de la caz la caz.

Ca și odinioară, arhierul este și astăzi, de drept, întâistătătorul sau protosul oricărei adunări de cult la care ia parte, indiferent dacă slujește sau nu. În această calitate îi sunt rezervate anumite acte și formule liturgice, îndeosebi cele pentru binecuvântare (ca, de exemplu, urarea „Pace tuturor!”), pe care el le rostește, chiar atunci când nu slujește, ci numai asistă la serviciul divin¹⁶.

¹⁴ Sf. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Smirneni*, VIII, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. D. Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 134: „Fără episcop nu este îngăduiut nici a boteza, nici a face agapă”; *Epistola către Magnezieni*, VII, în *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 167: „După cum Domnul n-a făcut nimic, nici prin El Însuși, nici prin Apostoli, fără Tatăl, cu Care era unit, tot așa și voi să nu faceți nimic fără episcopi și fără preoți”; cf. *Epistola către Tralieni*, II-III, în *Scrierile Părinților Apostolici*, pp. 170-171.

¹⁵ Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia bisericească*, V, în PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia bisericească*, trad. Pr. C. Iordăchescu, Chișinău, 1932, p. 124; cf. Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, p. 71; Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre Taina Sfântului Mir*, cap. 77, în SIMEON AL TESALONICULUI, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, trad. † CHESARIE AL RÂMNICULUI, Toma TEODORESCU (ed.), București, 1865-1866, p. 88.

¹⁶ Despre drepturile și prerogativele arhierului când asistă la slujbă, vezi: † SILVESTRU BĂLĂNESCU, *Tipicul serviciului arhieresc*, Cernica, 1925, pp. 24-25; Pr. Dimitrie LUNGULESCU, *Manual de practică liturgică*, Craiova, 1926, pp. 138-139; Victor BOJOR, Ștefan ROȘIANU, *Tipic bisericesc*, Blaj, 1931, pp. 169-172 (cap. *Notițe generale la serviciul arhieresc*); *Arhieraticon*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012; *Slujba sfințirii bisericii*, București, 2015; „Tipicul slujbei Sfintei Liturghii

În exercițiul funcției lui liturgice, adică în timpul slujirii, arhiereul Îl reprezintă pe Mântuitorul Însuși, ca mare Preot sau Arhiereu¹⁷; de aceea, el slujește de obicei cu fast și solemnitate, numai în sobor, adică însoțit și ajutat de preoți și diaconi, precum și de membri ai clerului inferior. Dar ca unul care deține deplinătatea puterii slujitoare a preoției, putând face și cele care sunt acordate treptelor subordonate, arhiereul poate sluji și singur, atunci când vrea, când se află în situații excepționale sau când nu dispune de preoți și diaconi: în călătorie, în vreme de război, singur în chilia sa¹⁸. El binecuvântează pe popor cu amândouă mâinile, după exemplul Mântuitorului (cf. *Luca* 24, 50) și are dreptul de a fi pomenit la ectenii și în diferite momente din sfintele slujbe, în cuprinsul eparhiei pe care o păstorește, iar în alte eparhii numai acolo unde slujește sau asistă la serviciul divin din biserică¹⁹.

Tot arhiereilor – individual sau adunați în sinoade – le aparține dreptul de a supraveghea săvârșirea corectă a cultului și de a lua hotărâri privitoare la rânduiala serviciilor divine în eparhiile respective.

Arhiereul este hirotonit de mai mulți arhierei (doi sau mai mulți)²⁰.

cu arhiereu”, în *Liturghier*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, pp. 526-556.

¹⁷ „Vrednicia arhierească este urmarea marelui arhiereu Iisus Hristos”, în *Constituțiile Apostolice*, VIII, 46, în *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. II, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru, Pr. G.N. Nițu, Chișinău, 1928, p. 266. Despre drepturile și prerogativele arhiereului în mijlocul credincioșilor, vezi *Constituțiile Apostolice*, II, 26, pp. 48-49; cf. trad. Diac. I. Ică jr, în *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 768, 627-628; cf. Sf. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Smirneni*, VIII, pp. 184-185.

¹⁸ Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Răspuns la întrebarea 38*, în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, p. 322; *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I al Constantinopolului către Nikon al Moscovei* (1655), *Răspuns la întrebarea a 6-a*, în *Πατριαρχικὰ ἔγγραφα*, vol. III, C. DELIKANIS (ed.), Constantinopol, 1905, pp. 57-58; *Răspunsul Patriarhului Ioan Veccos* (sec. XIII) *către episcopul de Sarai și Răspunsul Patriarhului Ecumenic Ghenadie Scolasticul la întrebarea despotului sârb Gheorghe*, în Manuel GHEDEON, *Κανονικαὶ διατάξεις*, vol. I, pp. 18, 28; *Pravila cea Mare (Îndreptarea Legii)*, glava 51.

¹⁹ Numai în Biserica rusească, patriarhul Moscovei și a toată Rusia este pomenit permanent, în toate eparhiile, alături de episcopul eparhial, la toate slujbele (atât la ectenii, la ieșirea cu Cinstitele Daruri, după Axion, cât și la Tedeum).

²⁰ *Canoanele apostolice 1 și 2*, *Canonul 4 al Sinodului I Ecumenic*, *Canonul 3 al Sinodului VII Ecumenic*, *Canoanele 19 și 23 Antiohia*, *Canonul 13 Cartagina*, în *Arhid.*

2. Preotul ca persoană liturgică

La început, preoții erau considerați ca urmași ai celor 70 de ucenici ai Domnului²¹ și ca simpli ajutători ai episcopilor. Dar începând cu secolele II-III, când numărul comunităților crește, iar nevoile religioase ale credincioșilor nu mai pot fi satisfăcute de către episcopii înșiși, preoții devin, cu delegația și binecuvântarea episcopilor, înlocuitorii lor permanenți, mai întâi în parohiile din orașe (la Roma, numite *tituli*) și apoi în parohiile și la bisericile din afara orașelor, săvârșind cele sfinte în numele și în locul episcopilor. „Nu răpește cineva vrednicia preoțească (cf. *Evrei* 5, 4), ci sau o primește de la Dumnezeu, ca Melchisedec (*Facerea* 14, 18) și Iov, sau de la arhiereu, ca Aaron de la Moise (*Numerii* 17)”²². Preotul poate săvârși în parohia sa, în virtutea hirotoniei și a delegației permanente primite de la episcop, toate slujbele și lucrările sfinte de cult, necesare în viața religioasă a parohiilor, cu excepția celor care alcătuiesc dreptul exclusiv al arhiereului și pe care le-am enumerat mai înainte.

În exercițiul funcției sale liturgice, preotul ortodox îndeplinește un rol dublu: pe de o parte, în virtutea harului sfânt primit de la episcop prin hirotonie, el este un slujitor al lui Dumnezeu, un reprezentant sau continuator al preoției Mântuitorului, iar pe de alta, el este interpret, purtător de cuvânt și delegat al Bisericii, adică al obștii credincioșilor pe care îi păstorește, fiindcă el slujește și se roagă nu numai în numele său personal, ci și în numele credincioșilor și pentru ei. Ca reprezentant al credincioșilor, el prezintă lui Dumnezeu cuvenita ofrandă a acestora – darurile, închinarea și rugăciunile lor²³ –, iar ca vas ales al harului,

Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, pp. 7-8, 57, 182, 234, 236, 273; cf. *Constituțiile Apostolice*, VIII, 4-5 și 27, în *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. II, pp. 223-224, 253.

²¹ Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Răspuns la întrebarea 10-13*, p. 313.

²² *Constituțiile Apostolice*, VIII, 46, p. 268.

²³ Cf. *Rugăciunea întâi pentru credincioși*, din *Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*: „Mulțumim Ție, Doamne, Dumnezeul Puterilor, Care ne-ai învrednicit pe noi a sta și acum înaintea sfântului Tău jertfelnic și a cădea la îndurările Tale, pentru păcatele noastre și pentru păcatele cele din neștiință ale poporului; [...] fă-ne să fim vrednici a-Ți aduce rugăciuni, cereri și jertfe fără sânge pentru tot poporul Tău” (*Liturghier*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului

el transmite credincioșilor ceea ce vine de la Dumnezeu, adică harul dumnezeiesc, iertarea păcatelor, viața veșnică și, în general, toate darurile spirituale și bunătățile materiale pe care le primim de la Dumnezeu²⁴. Preotul slujitor este astfel verigă de legătură între Dumnezeu și oameni, între cer și pământ.

Ca semn că nu are deplinătatea puterii sacramentale, preotul binecuvântează cu o singură mână (dreapta).

3. Diaconul ca slujitor al cultului, în vechime și azi

Condițiile specifice ale vieții creștine din primele trei secole au făcut ca funcțiile liturgice ale diaconilor să se înmulțească treptat. Astfel, diaconii ajutau pe preoți și pe episcopi la toate serviciile divine, începând cu slujba Sfintei Euharistii. Ei aveau grijă de vasele și de odoarele sfinte, primeau de la credincioși ofrandele pe care aceștia le aduceau la biserică, strângeau în pastoforii pâinea și vinul destinate pentru Sfânta Euharistie și le prezentau apoi episcopului sau proestosului să le sfințească. Ajutau la împărtășirea credincioșilor, dându-le să soarbă din sfântul potir²⁵; duceau Sfânta Euharistie celor bolnavi, celor din închisori sau celor care, din alte pricini (bătrânețe, boală), nu puteau lua parte la Liturghie²⁶;

Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, pp. 156-157); cf. *Rugăciunea punerii-înainte* din aceeași *Liturghie*, *Rugăciunea întâi pentru credincioși* și *Rugăciunea punerii-înainte* din *Liturghia Sf. Vasile cel Mare* (*Liturghier*, pp. 168, 230, 242).

²⁴ Cf. *Rugăciunea în taină dinainte de frângerea Sfântului Agneț* din *Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*: „Și ne învrednicește, prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă preacuratul Tău Trup și scumpul Tău Sânge și prin noi la tot poporul” (*Liturghier*, p. 185).

²⁵ *Constituțiile Apostolice*, VIII, 12, p. 247: „Diaconul să țină paharul și dându-l să zică: *Sângele lui Hristos, Paharul vieții*, iar cei ce beau să zică: *Amin*” (cf. cap. 28, pp. 253-254). După *Testamentum Domini* (II, 10) se pare că diaconul împărțea credincioșilor chiar Sfântul Trup și avea dreptul să boteze, în lipsa preotului, la caz de nevoie: „Diaconus populo communionem distribuat manu. Absente presbytero et necessitate urgente, diaconus baptizet”, în *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, Johannes QUASTEN (ed.), Bonnae, 1935-1937, p. 273; cf. trad. rom. Pr. N. Achimescu, în vol. *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, Ed. Polirom, Iași, 1996, pp. 174-175.

²⁶ Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia I*, LXV, 5: „Slujitorii aceia care sunt numiți la noi *diaconi* dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărtășească din pâinea

ajutau la instruirea catehumenilor, rosteau ecteniile la sfintele slujbe și citeau Sfânta Evanghelie²⁷, predicau cu învoirea episcopului și în general supravegheau ordinea și disciplina în interiorul bisericii în timpul adunărilor de cult, înainte ca această sarcină să fie preluată de către ipodiaconi²⁸. În unele părți, tot ei se îngrijeau de buna păstrare a mormintelor martirilor și de notarea actelor martirice, aveau grijă de înmormântarea săracilor și a străinilor și participau la administrarea penitenței publice, primind mărturisirea păcatelor de la penitenții aflați pe patul de moarte (fără a le putea acorda iertarea păcatelor) și dându-le Sfânta Împărtășanie, în cazul când nu se aflau preoți la îndemână²⁹.

În primele Biserici locale, numărul diaconilor era fixat la șapte, după numărul celor șapte diaconi hirotonisiți de Sfinții Apostoli pentru serviciul meselor, la Ierusalim. Astfel, în *Canonul 15* al Sinodului local din Neo-Cezareea (secolul IV) se stabilea că, în orice cetate, oricât ar fi fost ea de mare, nu puteau fi mai mult de șapte diaconi³⁰. Ulterior însă, nu s-a mai ținut seama de dispoziția cuprinsă în acest canon, care a fost anulat prin *Canonul 16* al Sinodului Trulan; de aceea, numărul

și vinul amestecat cu apă, care s-au transformat în Euharistie, iar celor ce nu sunt de față, li se duc pe la casele lor” (textul grec, în *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, p. 17; trad. rom. Pr. O.N. Căciulă, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 70).

²⁷ *Constituțiile Apostolice*, II, 57, p. 76.

²⁸ *Constituțiile Apostolice*, II, 57; VIII, 11-12, pp. 76, 77, 234-235. În *Constituțiile Apostolice*, VIII, 28, p. 254, se prevede chiar dreptul diaconului de a excomunica pe membrii treptelor inferioare ale clerului.

²⁹ Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Epistola XII*, 1, în *PL* 4, col. 265 și în Sfântul CIPRIAN, EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, trad. I. Diaconescu, O. Pop, Ed. Sophia, București, 2011, p. 65; cf. *Canonul 32* Elvira, în *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. II, D. MANSI (ed.), Florența-Viena, 1757-1798, col. 11.

³⁰ „Potrivit canoanelor, diaconii trebuie să fie șapte, oricât de mare ar fi cetatea. [Despre aceasta] însă te vei încredința din cartea *Faptelor*”, în Nicodim MILAS, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea I, Arad, 1930-1936, p. 40; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 219; cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, VI, 43, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 266. La Roma, pe timpul papei Corneliu (secolul al III-lea), erau șapte diaconi. Rânduiala aceasta s-a păstrat mai mult timp (până în secolele V-VI) la Roma; cf. SOZOMEN, *Istoria bisericească*, VII, 19, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1897, p. 298.

diaconilor a crescut considerabil odată cu importanța lor și cu nevoile impuse de dezvoltarea și înflorirea crescândă a cultului creștin după pacea Bisericii (313). Astfel, la Edesa, pe timpul Sinodului din Calcedon erau 39 de diaconi³¹; într-o novelă a sa (*Novela III*, 1), împăratul Justinian (secolul VI) a fixat la 100 numărul diaconilor de la Marea Biserică din Constantinopol, iar la anul 612, o novelă a împăratului Heraclie a mărit acest număr la 150³². La Roma, în jurul anului 520 erau 100 de diaconi, împărțiți în mai multe categorii, cu funcții diverse: *regionarii* (în număr de șapte, însărcinați cu ajutorarea săracilor din cele 7 cartiere în care era împărțită Biserica din Roma în acest scop), *martyrarii* sau *custodes martyrum* (păzitori ai mormintelor martirice), *cardinalii* (consilieri intimi ai papei, odinioară 18, apoi 14). Ei erau însă nelipsiți și de la bisericile mai mici, pentru că aproape nicio slujbă nu se făcea fără participarea diaconilor. De altfel, rânduiala slujbelor ortodoxe a fost concepută inițial cu participarea diaconilor, așa cum ne-o transmit până azi cărțile de slujbă (îndeosebi *Liturghierul* și *Molitfelnicul*).

Importanța crescândă care se dădea îndeobște diaconilor în Biserica veche, atât ca persoane liturgice, cât și în administrația bisericească, a dus și la abuzuri din partea acestora. De aceea, unele sinoade s-au văzut nevoite să formuleze canoane care să restabilească ordinea în această privință, amintind diaconilor că ei sunt inferiori și subordonați preoților, atât ca rang sau treaptă la hirotonie, cât și ca drepturi sau funcții liturgice³³. Dispariția treptată a unora dintre situațiile specifice Bisericii primare și dintre vechile instituții bisericești (agapele, disciplina arcană, catehumenatul, penitența publică, botezul adulților la anumite date fixe din cursul anului bisericesc) a atras după sine, în chip firesc, atât

³¹ *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. VII, col. 255.

³² Nicodim MILAȘ, *Comentariu la Canonul 16 Trulan*, în N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, p. 368.

³³ Cf. *Canonul 20* Laodiceea și comentariile respective, și *Canonul 7 Trulan*, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, p. 72 ș.u., vol. II, partea I, p. 97, și vol. I, partea a II-a, p. 327), cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, pp. 243, 117-118; cf. *Canonul 15* al Sinodului din Arles (313), în *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. II, col. 473; cf. *Testamentum Domini*, II, 10: „Diaconus ne praebeat communionem eucharisticam presbytero” („Diaconul să nu dea împărtășania euharistică preotului”), în *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, p. 273; *Constituțiile Apostolice*, III, 11, p. 96.

împuținarea funcțiilor liturgice ale diaconilor, legate de acele instituții, cât și scăderea numărului diaconilor, mai ales la bisericile de țară, până când s-a ajuns la situația de astăzi, când nu mai există diaconi decât la catedralele chiriarhale, la mănăstiri și la unele biserici din orașe.

Ca unul care nu are deplinătatea darului slujirii de cele sfinte, diaconul nu poate sluji niciodată singur, ci totdeauna numai cu arhiereul sau cu preotul. De aceea, în slujbă, diaconul este mai ales la dispoziția arhiereului, fiind nelipsit din slujbele arhieresti. La slujbele oficiate în sobor de preoți, el este ajutătorul preotului-protos; de aceea stă totdeauna aproape de acesta și la dispoziția lui, îndeplinind, cu binecuvântarea lui, anumite acte rituale, care revin de drept protosului: purtarea și citirea Sfintei Evanghelii la Liturghie, purtarea sfântului disc la ieșirea cu Cinstitele Daruri ș.a.³⁴ Rolul principal al diaconului în slujbă este astăzi acela de a rosti *ectenii*, care reprezintă forma clasică a rugăciunii obștești a credincioșilor și pe care diaconul le rostește totdeauna din naos, adică din mijlocul poporului, ca unul care este ultimul dintre slujitorii sfințiți și deci cel mai apropiat de simplii laici, pentru care se roagă, făcând astfel legătura dintre credincioși și preot sau dintre naos și altar. Pentru aceasta, unii dintre Sfinții Părinți îi socotesc pe diaconi succesori ai vechilor harismatici cu darul special al rugăciunii³⁵.

În serviciul divin, diaconii îi închipuie pe Sfinții Îngeri, pe Puterile cerești care slujesc neconținut în jurul Tronului dumnezeiesc; de aceea, orarul pe care ei îl poartă în timpul sfintelor slujbe simbolizează aripile îngerilor slujitori³⁶.

În Biserica Romano-Catolică, dispariția ecteniilor din rânduiala serviciilor divine a dus la restrângerea, până la desființare, a rolului liturgic

³⁴ Mai amănunțit, în capitolul despre *Rolul diaconului (diaconilor) la slujba în sobor*, din *Liturgica Specială*.

³⁵ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia XIV la Epistola către Romani*, în PG 60, col. 533; cf. trad. rom. Arhim. Th. Atanasie, în Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Epistola către Romani*, Ed. Christiana, București, 2005.

³⁶ Cf. TEODOR DE MOPSUESTIA, *Omiliile catehetice*, XV, 25: „Căci trebuie să socotești pe diaconi ca având asemănarea slujbei Puterilor nevăzute, acum când aduc pâinea pentru jertfă”, în THÉODORE DE MOPSUESTE, *Les homélies catéchétiques*, trad. R. Devreese, R. Tonneau (O.P.), Città del Vaticano, 1949, p. 505; cf. trad. rom. I.V. Paraschiv, în TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Omiliile catehetice*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.

al diaconatului, rămas astăzi numai ca o treaptă imediată de trecere la preoție, deși în *Pontificale Romanum* se atribuie încă diaconilor dreptul de a sluji la altar, de a boteza și de a predica (*Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare*). Prin dispozițiile Conciliului II Vatican, se caută restaurarea diaconatului în Biserica Romano-Catolică și repunerea în vigoare a drepturilor și funcțiilor pe care aceștia le aveau în cult în Biserica veche.

Denumirea de *diacon* s-a păstrat și în Bisericile protestante (mai ales la luterani și la calvini); dar pastorul care poartă acest nume (al 2-lea sau al 3-lea pastor, dacă sunt mai mulți într-o comunitate) nu are nicio atribuție liturgică, ci se ocupă cu probleme de administrație bisericească și de asistență socială.

BIBLIOGRAFIE

(afară de izvoarele citate în note)

Lucrările menționate în bibliografia capitolului anterior, la care se adaugă:

Bayart, Paul L'abbé, „Les ministres de la Liturgie”, în: René Aigrain, Fernand Cabrol et al., *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, Paris, 1930, pp. 69-93;

Beyer, H.W., „Διάκονος, διακονέω, διακονία”, în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (ed.), II (1935), pp. 88-93;

Corneanu, Nicolae Diac., „Îndreptar pentru serviciul liturgic al diaconului”, în: *Mitropolia Banatului*, VI (1956), 1-3, pp. 96-99;

Episcopacy, Ancient and Modern, Claude Jenkins, K.D. Mackenzie (eds), London-New York, 1930;

Haralambidis St., Lagny G., Granger, E. et al., *Le diaconat*, în coll. *Église en dialogue*, vol. 11, Tours (Mame), 1970;

Haralambidis, St., „Le service des tables. Essai sur le diaconat dans l'Église Orthodoxe”, în: *Contacts*, XX (1968), 62-63, p. 129 ș.u.;

Klauser, Th., „Diakon”, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, (1957), col. 880-909;

Kniazeff, A., „Le rôle du diacre dans l'assemblée liturgique byzantine”, în vol. *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Roma, 1977, pp. 195-218;

Kösters, L., (SJ), „Priester”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII (1936), col. 462-471;

Lécuyer, Joseph, „Diaconat”, în *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, III (1957), col. 799-817;

Lécuyer, J., Croce, W. et al., *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, Paris, 1966;

Nolan, R., *The Diaconate*, Washington, 1968;

Oppenheim, Ph. (OSB), *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*, vol. VI, Turin-Roma, 1941, pp. 107-213;

Parsch, Pius, „Der Seelsorger als Liturge”, în: *Bibel und Liturgie*, VI (1932), 9;

„Prerogativele arhiereului, când nu funcționează și asistă numai la serviciul divin”, notă în: *Candela*, XXV (1906), pp. 766-767;

Salaville, S., Nowack, G., *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale. Étude d'histoire et liturgie*, în coll. *Archives de l'Orient chrétien*, vol. 3, Paris-Atena, 1962;

Renoux, Ch., „Les ministres du culte à Jérusalem au IV-e et au V-e siècles”, în vol. *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Roma, 1977, pp. 253-268;

Schrenk, E., „Ἱερεὺς”, în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (ed.), III (1938), col. 257-284;

Verghese, Paul, „Le sacerdoce royal”, în: Paul Verghese, Michel Leplay, Emile Marcus, *Prêtres et pasteurs*, în coll. *Églises en dialogue*, vol. 6, Paris (Mame), 1968, pp. 11-54;

Vintilescu, Petre Pr., „Preotul în oficiul său de liturghisitor”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLVII (1929), 6, pp. 514-524;

Winniger, Paul, *Les diacres. Histoire et avenir du diaconat*, Paris, 1967.

CAPITOLUL III

PERSOANELE AJUTĂTOARE ALE CLERULUI SLUJITOR (MEMBRII CLERULUI INFERIOR) ȘI FUNCȚIILE LOR LITURGICE ÎN TRECUT ȘI ASTĂZI

1. Originea și vechimea clerului inferior

Biserica creștină primară nu a cunoscut decât cele trei trepte (grade) ale ierarhiei clericale, despre care am vorbit: episcopatul, presbiteratul (preoția) și diaconatul. Cu excepția *diaconiștelor* și a *presbiterelor* (bătrânele), despre care vom vorbi îndată, nici Sfânta Scriptură și nici scrierile Părinților Apostolici nu pomenesc despre alți clerici sau slujitori bisericești în serviciul altarului. Dar numărul credincioșilor a crescut și, când formele cultului au început să ia o dezvoltare din ce în ce mai mare, treapta diaconatului nu a mai putut satisface toate trebuințele și funcțiile noi ale cultului.

De aceea, a trebuit ca unele dintre sarcinile inițiale de mai mică importanță ale diaconilor să fie preluate de alți slujitori bisericești, imediat subordonați acestora. Pe lângă ierarhia celor trei trepte sau a clerului propriu-zis, a luat deci naștere cu timpul o serie întreagă de noi slujitori ai cultului sau persoane ajutătoare ale clerului, menite să îndeplinească noile funcții create, adică serviciile mai mărunte și mai modeste ale cultului. Toți aceștia erau instituți prin hirotésie (punerea mâinilor) și socotiți ca făcând parte din cler, fiind înscrși în *canon*, adică în listele personalului bisericesc (catalogul ieraticesc); ei alcătuiau ceea ce în Dreptul bisericesc se numește *clerul inferior*. Cu un termen general, toți slujitorii din această categorie erau numiți *clerici* (κληρικοί)³⁷ sau *slujitori* (ὑπηρέται)³⁸.

³⁷ Canonul 77 Trulan, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, ³2005, p. 164.

³⁸ *Canoanele* 20, 27, 30, 36, 41 și 42 Laodiceea, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, pp. 243, 245, 246, 248, 250.

Unele dintre treptele clerului inferior s-au născut chiar în timpurile de prigonire a Bisericii, altele – cele mai multe – după pacea Bisericii, în secolele IV-VI, când dezvoltarea treptată a cultului și solemnitățile serviciilor divine făceau necesară sporirea numărului slujitorilor bisericești. Cei mai importanți dintre clericii inferiori erau socotiți trei (ca și în cazul clerului propriu-zis): *ipodiaconul*, *psaltul* (cântărețul) și *anagnostul* sau *citețul*³⁹.

În afară de acestea, au existat în Biserica veche și alte trepte ale clerului inferior, pe care le vom enumera mai departe, cu funcțiile liturgice specifice fiecăreia dintre ele.

2. Treptele clerului inferior în Biserica veche și funcțiile lor în cult

a) În ordinea cronologică, cel dintâi serviciu inferior, care apare menționat chiar în cărțile Noului Testament (*Romani* 16, 1), este cel al *diaconițelor* (αἱ διακονοί, *virgines canonicae*). Ele nu se pot confunda cu *văduvele* și *presbiterile* sau *bătrânele* (χήραι, *viduae*, πρεσβύτεραι), amintite și ele în Sfânta Scriptură (*1 Timotei* 5, 9 ș.u.; *Tit* 2, 3), ca și în alte documente posterioare, din grupa *Rânduielilor bisericești*, pseudoepigrafice⁴⁰. De asemenea, diaconițele nu pot fi identificate nici cu *fecioarele* (αἱ παρθένοι, *virgines canonicae*), menționate, împreună cu *văduvele* și *bătrânele*, în aceleași documente vechi⁴¹, care descriu și atribuțiile lor. Ele reprezentau categorii distincte și privilegiate în cadrul comunităților creștine din Biserica veche; primeau și un fel de consacrare prin hirotesie (punerea mâinilor), dar în cadrul adunărilor liturgice nu aveau decât prerogativa șederii lângă clerici și sarcina de a supraveghea liniștea și

³⁹ Canonul 69 apostolic, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 46.

⁴⁰ *Constituțiile Apostolice*, III, 1-14, și VIII, 25, în Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 652-660, 758; *Testamentum Domini...*, I, 40-43, în *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. Pr. N. Achimescu, Ed. Polirom, Iași, 1996, pp. 128-129.

⁴¹ *Constituțiile Apostolice*, VIII, 24, în Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 758; *Testamentum Domini...*, I, 46, în *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. Pr. N. Achimescu, pp. 144-147.

ordinea în rândurile femeilor, numărându-se printre „slujitorii” Bisericii în sens larg, adică cei ce făceau servicii Bisericii, prin poziția sau situația lor privilegiată față de restul credincioșilor.

În ceea ce privește diaconițele – căci numai despre ele vom vorbi aici – e sigur că ele primeau consacrare (prin hirotésie), despre care vorbesc categoric unele izvoare⁴².

În afară de îndatoririle în legătură cu asistența și caritatea socială (vizitarea și îngrijirea femeilor bolnave și sărace, a orfanilor), diaconițele aveau următoarele funcții liturgice: serveau la agape, păzeau ușile bisericii prin care intrau și ieșeau femeile, supravegheau ordinea și liniștea în sfântul locaș în partea rezervată femeilor și ajutau la botezul femeilor, mai întâi catehizându-le și apoi îndeplinind, la botez, actele rituale pe care clerul oficiant nu le putea face, din motive de decență; ajutau pe candidatele la botez să intre în apa baptisteriului, iar după cufundare le prezentau episcopului spre a fi unse cu Sfântul Mir și îmbrăcate în haina albă a neofiților; numai prima ungere (pe frunte) era făcută de clerici, restul trupului fiind uns de diaconițe⁴³. Pentru aceasta, în timpul serviciului divin ele purtau, ca și diaconii, orarul și aveau dreptul să se împărtășească în rândul clericilor inferiori. Tot ele, după unele documente, duceau Sfânta Împărtășanie femeilor care nu puteau lua parte la Liturghie⁴⁴, făceau toaleta funebră a femeilor după moarte și ajutau la înmormântarea lor.

Documentele literare ne-au păstrat amintirea câtorva diaconițe ilustre prin pietatea și erudiția lor: Olimpia (Olimpiada), Procula și Pentada, colaboratoare și corespondente ale Sf. Ioan Gură de Aur⁴⁵, Martana

⁴² TERTULIAN, *Către soție (Ad uxorem)*, I, 7; *Îndemn la castitate (Exhortatio ad castitatem)*, 13; *Canonul 19* al Sinodului I Ecumenic; *Canonul 44* al Sf. Vasile cel Mare, în *Arhid. Ioan N. FLOCA, Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, pp. 68, 412; *Constituțiile Apostolice*, III, 11, 16; VIII, 19-20.

⁴³ *Constituțiile Apostolice*, III, 16; VIII, 28, în *Diac. Ioan I. Ică jr, Canonul Ortodoxiei*, vol. I, pp. 661, 759.

⁴⁴ *Testamentum Domini...*, I, 20, în *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Ignace Ephrem RAHMANI (ed.), Moguntiae, 1899, p. 143; cf. *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. Pr. N. Achimescu, pp. 128-133.

⁴⁵ Despre Olimpia, vezi SOZOMEN, *Istoria bisericească*, VIII, 9, și SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvioasa Olimpiada diaconița*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

din Seleucia, prietena pelerinei apusene Egeria⁴⁶, pioasa Macrina, sora Sf. Vasile cel Mare și a Sf. Grigorie de Nyssa. În Biserica de Apus, diaconițele încep să dispară încă din secolele V-VI, când botezul femeilor adulte devenise destul de rar; în Bisericile de Răsărit și mai ales în cele necalcedoniene ele se mențin până în secolele XII-XIII. Vechile manuscrise ale *Evhologhiilor* bizantine încă transmit, până la această dată, rânduiala (rugăciunile) hirotiesiei diaconițelor, paralel cu hirotonia diaconilor⁴⁷; după aceea ele dispar definitiv. De altfel, hirotesia femeilor aflate în slujba Bisericii începuse și în Răsărit să fie interzisă, pe alocuri, încă din secolul al IV-lea.

b) *Ipodiaconul* sau *subdiaconul* (ὁ ὑποδιάκονος, ὁ ὑπηρέτης, *subdiaconus*, *subminister*) este cel mai important dintre clericii inferiori de ordinioară.

Ipodiaconii sunt amintiți pentru prima dată în unele scrieri creștine din secolul al III-lea⁴⁸, iar documentele ulterioare din grupa *Rânduielilor bisericești* ne transmit chiar rânduiala (rugăciunile) hirotiesiei lor, precum și atribuțiile în cadrul adunărilor de cult⁴⁹. Ei păzeau ușile bisericii în timpul sfintelor slujbe, ca să nu intre vreun necredincios sau vreun nevrednic, supravegheau ordinea și liniștea în biserici la serviciul divin, pregăteau și țineau în bună rânduială sfintele vase, îl ajutau pe arhiereu să îmbrace sfintele veșminte și să se spele pe mâini și în general îi ajutau pe diaconi la slujba altarului. Uneori primeau, împreună cu diaconii, darurile aduse de credincioși la altar, aveau grijă de mormintele martirilor, de iluminarea bisericilor și de toate cele necesare pentru serviciul divin.

Din pricina importanței care li se dădea, ipodiaconii își permiteau adesea abuzuri, considerându-se egali cu diaconii și uzurpând din

⁴⁶ EGERIA (ETHERIA), *Pelerinaj la locuri sfinte* (*Peregrinatio ad loca sancta*), XXIII, 3, în ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, Hélène PÉTRÉ (ed.), în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 21, Cerf, Paris, 1971, p. 184; cf. trad. rom. C. Frișan, în EGERIA, *Pelerinaj în locuri sfinte*, ediție bilingvă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.

⁴⁷ Cf. Codicii: *Barberinus*, gr. 336, *Leningrad*, gr. 226, *Coislin*, gr. 213, la A. DMITRIEVSKY, *Descrierea manuscriselor liturgice*, vol. II, *Εὐχολόγια*, Kiev, 1901, p. 996, și *Codicele Grottaferrata*, B.b.I.

⁴⁸ *Epistolele Sfântului Ciprian și Tradiția Apostolică a Sfântului Ipolit*.

⁴⁹ *Constituțiile Apostolice*, VIII, 21, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 757; *Testamentum Domini*..., I, 44, pp. 140-143.

drepturile acestora. De aceea, unele sinoade au fost nevoite să-i cheme la ordine, impunându-le anumite obligații și restricții în exercitarea funcțiilor lor liturgice⁵⁰.

c) *Anagnostul*, *lectorul* sau *citețul* (ὁ ἀναγνώστης, *lector*, *lectionarius*) vine, ca importanță, îndată după ipodiaconi, deși ca vechime e anterior acestora.

Anaghoștii sunt pomeniți ca membri ai clerului inferior în multe documente, începând cu cele de la sfârșitul secolului al II-lea și continuând cu cele din secolele al III-lea, al IV-lea și al V-lea⁵¹.

Sarcina lor principală – după cum o arată și denumirea lor – era să citească (și uneori să cânte) părțile din Sfânta Scriptură rânduite să se citească la serviciul divin (lecturile biblice), cu excepția pericopelor evanghelice, a căror citire era rezervată diaconilor. Tot ei făceau și alte lecturi, întâmplătoare, din cadrul adunărilor de cult: acte martirice sau vieți de sfinți, epistole pastorale ș.a. Ei citeau de pe *amvon*, care era un fel de estradă ridicată în mijlocul bisericii (naosului), pe care era așezat un pupitru sau analog. În timpul persecuțiilor, li s-a încredințat și păstrarea cărților sfinte folosite la cult, o funcție destul de periculoasă și plină de riscuri. Mai târziu, făceau și alte servicii: aprinderea lumânărilor, purtarea sfeșnicelor la procesiunile solemne, însoțirea episcopilor și purtarea cărților de cult necesare. În unele biserici ajutau și la învățământul catehetic.

⁵⁰ *Canoanele* 21, 22, 25, 43 Laodiceea, Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, pp. 244, 245, 250; *Constituțiile Apostolice*, III, 11, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, pp. 658-659.

⁵¹ TERTULIAN, *Contra ereticilor* (*De praescriptione haereticorum*), 41, în PL 2, col. 69, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 168; *Tradiția Apostolică*, cap. 11, în HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique*, B. Botte (ed.), în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 11, Cerf, Paris, ²1968, pp. 66, 67; Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Epistolele* 24, 29, 33, 34, în PL 4, col. 294, 310, 328, 329, și în Sf. CIPRIAN, EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, trad. I. Diaconescu, O. Pop, Ed. Sophia, București, 2011; *Canonul* 28 apostolic; *Canonul* 10 Sardica; *Canoanele* 23 și 24 Laodiceea, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, pp. 24, 260, 244; *Constituțiile Apostolice*, VIII, 22, în *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. II, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Păslaru, Pr. G.N. Nițu, Chișinău, 1928, p. 251; *Testamentum Domini...*, I, 45, în *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. Pr. N. Achimescu, pp. 142-143.

Numărul lectorilor era foarte mare, mai ales în secolele IV-V, când mai toate figurile clericale de prestigiu și-au început cariera bisericească în calitate de anaghoști, ca, de exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur la Antiohia. Unii dintre cei rămași mai multă vreme în această treaptă s-au remarcat prin opere scrise, de mare valoare, ca Teodor Lectorul (Citețul) de la Biserica „Sfânta Sofia” din Constantinopol (secolele V-VI), care a făcut un rezumat al *Istoriei bisericești* de Eusebiu, Sozomen și Teodoret, continuând-o până la 518⁵².

d) *Psaltul*, *cantorul* sau *cântărețul* (ὁ ψάλτης, ὁ ψαλτωδός, *psalmista*, *cantor*) este posterior lectorului și un fel de dedublare a lui. La început, adică, funcția psalmistului sau a cântărețului era îndeplinită tot de lector (citeț); abia mai târziu apare distincția între *lector* de o parte și *psalt* de alta, ca două trepte și funcții deosebite, în cadrul clerului inferior⁵³.

Se pare că în Orient, prin secolele IV-V, au fost folosite pe alocuri și femeile pentru slujba de citeț și cea de cântăreț.

În Biserica veche, până prin secolele VII-VIII, toți credincioșii participanți la sfintele slujbe (și mai ales la Sfânta Liturghie) cântau în biserică, dând răspunsurile la ectenii și cântând imnele liturgice, care, de altfel, erau mai puține și mai simple ca melodii decât cele de astăzi. Funcția de cântăreț nu a fost creată pentru a înlocui pe credincioși la cântarea liturgică, ci pentru a-i instrui și a-i conduce la îndeplinirea acestei datorii creștine și pentru a-i reprezenta, la nevoie, în cadrul cultului. În faza cântării *responsorice* sau *responsoriale* a psalmilor (până spre sfârșitul secolului al IV-lea), cântărețul avea rolul principal de solist și conducător al cântării; el dădea tonul, începea și executa de fapt cântarea psalmilor, de pe amvon, iar credincioșii se uneau numai prin răspunsuri scurte (refrenuri sau acrostihuri). În faza cântării *antifonice* sau *alternative* (începând din secolul al IV-lea), psalții conduceau cântarea, cântând laolaltă cu poporul sau corul credincioșilor, împărțiți în două cete, grupe sau coruri, care executau alternativ versetele psalmilor. Ei îi

⁵² În PG 86, col. 165-228; cf. EVAGRIE ȘI FILOSTORG, *Istoria bisericească*, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1899, pp. 278-300.

⁵³ Psalții sunt pomeniți în *Canoanele* 15, 23, 24 Laodicea (aprox. 362) (în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, pp. 242, 244) și în *Constituțiile Apostolice*, II, 26, 28; III, 11; VI, 17; VIII, 13, 28, 31.

instruiau și pe credincioși în cântarea bisericească (psalmodie). Rolul și importanța lor a sporit în faza de dezvoltare a psaltichiei bizantine (începând din secolul al VIII-lea), când cântarea bisericească – diversificată în cele 8 glasuri sau moduri de cântare, sistematizate de Sf. Ioan Damaschin – a devenit mai complicată și mai greu de interpretat, făcând deci necesară prezența cântăreților de profesie, anume pregătiți și instruiți, care s-o execute corect.

e) *Exorciștii* (οἱ ἐξορκισταί, ἐπορκισταί, *exorcistae*), amintiți în documente încă din secolul al III-lea⁵⁴, erau cei responsabili cu îngrijirea energumenilor și cu izgonirea duhurilor necurate. La început, exorcismul era o harismă, adică un dar extraordinar și deci putea fi executat de oricine, fără o consacrare sau delegație expresă din partea autorității bisericești. Dar odată cu dispariția harismaticilor, atribuția exorcizării a început să se acorde numai anumitor persoane, prin hirotésie, exorciștii fiind astfel introduși oficial printre membrii clerului inferior. Funcția lor de competență era îngrijirea *energumenilor*, adică a celor bântuiți de duhuri necurate (demoniacii), care în disciplina și organizarea Bisericii vechi alcătuiau o clasă sau o grupă distinctă a comunităților creștine; pentru aceștia existau chiar rugăciuni și ectenii speciale în rânduiala serviciilor bisericești⁵⁵. În secolele IV-V, chiar exorcismele din rânduiala de azi a Botezului și mare parte din pregătirea candidaților la Botez erau de competența exorciștilor de profesie și abia mai târziu – atunci când aceștia au dispărut – au fost trecute între atribuțiile preoților.

f) *Acolutul* sau *acolytul* (ὁ ἀκόλουθος, *acolutus*, *acolythus*) se întâlnește de fapt numai în Biserica de Apus (la Roma și Cartagina încă din secolul al III-lea). Acesta îndeplinea în Biserica romană funcțiile ipodiaconului din Bisericile grecești: îi ajuta pe clericii din altar la săvârșirea Sfintei Euharistii, purtând vasele sfinte, ducea uneori Sfânta Euharistie

⁵⁴ Cf. *Scrisoarea Papei Corneliu către Episcopul Fabian al Antiohiei*, în EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, VI, 43, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; cf. *Canonul 10 Antiohia*, *Canonul 24 Laodiceea*, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, pp. 231, 244; cf. *Constituțiile Apostolice*, VIII, 26, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 758; .

⁵⁵ Cf. rânduiala Liturghiei „clementine” din *Constituțiile Apostolice*, VIII, 7; „Rugați-vă, cei muncii de duhuri necurate”, în *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. II, p. 228.

bolnavilor, păstra veșmintele bisericești, îngrijea candelile și aprindea lumânările. Acoluții aveau un rol important mai ales în slujbele solemne săvârșite de papi; de aceea, ordinul lor a luat o mare dezvoltare și importanță îndeosebi la Roma, unde, începând din secolul al VI-lea, acoliiții au preluat funcțiile cântăreților și pe ale exorciștilor de odinioară.

g) *Ostiarii*, *portarii* sau *ușierii* (οἱ ὀστιάριοι, οἱ πυλωροί, οἱ θυρωροί, *ostiarii*, *ianitores*), pomeniți în unele documente din secolul al IV-lea⁵⁶, erau supraveghetorii ușilor bisericii în timpul serviciilor divine. Portarii sunt priviți în general ca urmași ai vechilor *cursores* (curieri sau alergători), clerici care, în timpul persecuțiilor, indicau creștinilor locul și timpul adunărilor liturgice din catacombe și care făceau legătura între diferitele Biserici, ca oameni de încredere (curieri) ai episcopilor. Tot ei îi despărțeau pe catehumeni și pe penitenți de credincioși, îi îndepărtau pe păgâni și pe profani din sfântul locaș și închideau ușile bisericii nu numai la sfârșitul slujbei, ci chiar și după Liturghia catehumenilor. Lor le adresau diaconii sau ipodiaconii strigarea „Ușile, ușile...”, din rânduiala Liturghiei credincioșilor, înainte de săvârșirea Sfintei Jertfe.

La Roma, începând din secolul al VI-lea, ușierii au fost înlocuiți cu așa numiții *mansionarii* (sacristani), care, ca și paraclisierii noștri de azi, nu mai făceau parte din cler.

h) *Groparii* sau *înmormântătorii* (κοπίαι, *fossore*, *fossori*, *laborantes*, *lecticarii*) au fost de asemenea multă vreme numărați între clericii inferiori. Pe vremea prigoanelor, când serviciul divin, ca și înmormântările, se făcea aproape numai în catacombe, groparii alcătuiau o corporație (breaslă) aparte, care avea în grijă săparea galeriilor din catacombe, întreținerea și decorarea lor, repartizarea locurilor de înmormântare (*loculi* și *cubiculi*)⁵⁷ și purtau grijă de morminte, îndeosebi de cele ale martirilor.

O organizație analoagă cu cea a fossorilor a creat mai târziu împăratul Justinian la Bizanț, din așa numiții *decani* sau *lecticarii* (δεκανοί, λεκτικάριοι), adică *dricari* sau purtători de năsalie, care aveau

⁵⁶ Canonul 24 Laodiceea, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 244, și *Constituțiile Apostolice*, II, 26, 28, 57; III, 11; VI, 17; VIII, 13, 16; cf. o lege din anul 337, în *Codex Theodosianus* XVI, 24.

⁵⁷ Vezi mai departe, la capitolul despre *Cimitirele creștine*, p. 529 ș.u.

însărcinarea de a organiza funeraliile, mai ales ale săracilor, pe care trebuiau să-i îngroape gratuit. Ei însă nu făceau parte din cler.

3. Numărul membrilor clerului inferior

Numărul membrilor clerului inferior a variat după trebuințele și posibilitățile materiale ale fiecărei biserici. El a fost totdeauna mare la centrele mitropolitane și patriarhale, dar mai ales la Marea Biserică din Constantinopol (Catedrala Patriarhiei Ecumenice), unde mulțimea slujitorilor era cerută de pompa și strălucirea cultului și a ceremoniilor Curții imperiale bizantine. De pildă, *Novela III*, 1 a lui Justinian fixa numărul servitorilor bisericești de la Sfânta Sofia la 90 de ipodiaconi, 110 citeți și 25 de cântăreți, iar împăratul Heraclie, la anul 612, îl fixa la 70 de ipodiaconi, 160 de citeți, 25 de cântăreți și 75 de servitori bisericești (portari sau ușieri), fără să mai numărăm pe acei „oficiali” sau slujbași eclesiastici mai mărunți. La Roma, încă de pe vremea Papei Corneliu (secolul al III-lea), pe lângă cei 44 de preoți și 7 diaconi, erau 7 ipodiaconi, 42 de acolui, 50 de exorciști, citeți și portari⁵⁸.

4. Durata existenței treptelor clerului inferior

În ceea ce privește durata existenței treptelor clerului inferior, putem spune că ele nici nu s-au ivit toate deodată și pretutindeni în Biserica veche, și tot așa au dispărut, nu peste tot în același timp, ci unele mai curând, altele mai târziu. Legate de situații și împrejurări istorice, de condiții de viață și de nevoi specifice Bisericii vechi, aceste funcții și trepte ale clerului inferior au dispărut odată cu încetarea situațiilor și a nevoilor religioase care le-au impus și le-au creat.

Așa au dispărut, de exemplu, serviciile ca acelea ale diaconiștelor, în urma generalizării pedobaptismului (botezul copiilor), sau cel al

⁵⁸ Cf. *Scrisoarea Papei Corneliu către Episcopul Fabian al Antiohiei*, în EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, VI, 43.

fossorilor (groparii) din vremea creștinismului catacombelor. Decadența și dispariția catehumenatului a atras după sine și dispariția exorciștilor. Pe la începutul secolului al XV-lea, Sfântul Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, semnalează această treptată dispariție a diferitelor funcții bisericești inferioare sau căderea în desuetudine a hirotesei lor, în unele Biserici Ortodoxe⁵⁹.

5. Clerul inferior în Biserica de azi

Aproape toate serviciile bisericești inferioare de odinioară în legătură cu îngrijirea sfântului locaș și buna desfășurare a cultului au trecut, începând din secolul al XIV-lea, la catedrale și mănăstiri, asupra *eclesiarhului*, care era ales de obicei dintre monahii clerici și care avea ca ajutor pe *paraeclesiarh* (de unde s-a format termenul de *paraclisier*). Acesta avea și grija executării întocmai a tipicului și a rânduielilor bisericești tradiționale (ca și azi la catedralele și mănăstirile mai mari).

Unele servicii bisericești inferioare au dispărut din Biserica de Răsărit, dar s-au păstrat în cea de Apus: *ostiarii* (ușierii sau portarii), *exorciștii* și *acoluții*. Numai *ipodiaconatul* și *lectoratul* (treapta de citeț sau psalt) se mențin până astăzi în ambele Biserici, cu diferența că la romano-catolici ipodiaconul face parte azi din treptele clerului propriu-zis (*ordines maiores*), pe când în Biserica Ortodoxă a rămas un serviciu inferior, cum era în Biserica veche. În afară de ipodiaconat, Biserica de Apus păstrează până astăzi patru dintre vechile trepte ale clerului inferior de odinioară, care alcătuiesc, la catolici, așa numitele *ordines minores*, și anume: *ostiarii*, *lectorii*, *exorciștii* și *acoluții*.

În Biserica Ortodoxă se păstrează până azi numai două dintre vechile trepte ale clerului inferior, care primesc consacrarea prin hirotessie, și anume: *anagnostul* (citețul) și *ipodiaconul*. Ipodiaconi permanenți nu mai există însă decât prin mănăstiri și pe la catedralele chiriarhale;

⁵⁹ SF. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 156, în PG 155, col. 361, și în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, trad. † CHESARIE AL RÂMNICULUI, Toma TEODORESCU (ed.), București, 1865-1866, p. 129.

la slujbă, ei poartă stihar și orar (încrucișat), iar citeții și cântăreții hirotesiți poartă stihar⁶⁰. Cât privește pe cântăreții noștri de profesie de la bisericile de enorie, care îndeplinesc atât funcția citeților, cât și pe cea a psaltților de odinioară, în practică nu mai sunt de mult instituți prin hirotesie. Atât ipodiaconatul, cât și lectoratul (funcția de anagnost sau citeț) au rămas obligatorii mai mult ca trepte premergătoare sau de tranziție spre diaconat; imediat înainte de a fi hirotonit diacon, orice candidat la preoție primește întâi hirotesia de citeț și apoi pe cea de ipodiacon.

Toate celelalte servicii mărunte în legătură cu nevoile cultului (întreținerea curățeniei în biserică, aprinderea candelor și a lumânărilor, lovirea în toacă și tragerea clopotelor, aducerea celor necesare pentru slujbă ș.a.) sunt îndeplinite azi fie de către *cântăreți* (ca la bisericile de țară), fie de către *paraclisier* (de la ó παραεκκλησιαρχης), numit, în Bucovina și Ardeal, și *palamar* (de la ó παραμονάριος) sau *crâsnic*, *făt*, iar în unele părți, *țârcovnic*, denumire care se aplică și cântăreților (de la slav. церковъ - *biserică*). Obligațiile lui sunt înscrise în *Povățuirile* de la sfârșitul *Liturghierului* românesc, unde e numit *eclesiarh*⁶¹. Precum am spus însă, *eclesiarhi*, în sensul vechi al cuvântului, nu mai există decât la bisericile mănăstirești și la catedralele chiriarhale.

În virtutea tradiției, cărțile noastre de slujbă mai păstrează încă unele dintre numirile vechilor funcții sau trepte ale clerului inferior mănăstiresc de odinioară, deși în practică aceste funcții au dispărut de mult din uz, cum sunt: *canonarhul*, adică cel care odinioară avea în grijă, supraveghea și conducea cântarea canoanelor și a imnelor liturgice în general, *candilaptul* sau *aprinzătorul de candel* (lumini), *eclesiarhul* sau *paraclisiarhul*⁶² ș.a.

⁶⁰ Cf. *Arhieraticon*, București, ²1899, p. 6 (nota respectivă, de la sfârșitul hirotoniei citețului, nu există în *Arhieraticonul* grecesc); cf. *Arhieraticon*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, pp. 78-80.

⁶¹ *Liturghier*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 520; „Eclesiarhii sunt datori să aducă în altar prescuri, vin, apă, tămâie și foc, să aprindă lumânările și să le stingă, să pregătească cădelnița și căldura”.

⁶² Cf. rânduiala Privegherii de toată noaptea, în *Dumnezeieștile Liturghii...*, Cernica, ⁵1927, pp. 7, 9: „După apusul soarelui, trecând puțin, merge *aprinzătorul de candel* și face metanie la cel mai mare; [...] iar *paraclisiarhul*, luând sfeșnicul ce stă în mijlocul bisericii, zice cu glas mare: Sculați-vă! [...] Iar după sfârșitul obișnuitei stihologii, face *canonarhul* metanie

BIBLIOGRAFIE

a) Lucrări generale:

Arranz, Miguel, „Les rôles dans l'assemblée chrétienne d'après le *Testamentum Domini*”, în vol. *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Roma, 1977, pp. 43-78;

Braniște, Ene Pr., „L'assemblée liturgique décrite dans les *Constitutions Apostoliques* et les différentes fonctions dans son cadre”, în vol. *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Roma, 1977, pp. 93-130;

Codinos, Gheorghios (Couropalates), *Despre Oficiile Bisericii celei Mari și despre Oficiile Curții din Constantinopol*, în PG 102, col. 563-574;

Duchesne, Louis, *Origines du culte chrétien*, Paris, ⁵1925, p. 361 ș.u.;
Îndreptarea Legii (Pravila Mare), Târgoviște, 1652, gl. 394, în ediția Academiei, București, 1962, pp. 367-369;

Milaș, Nicolae, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, I. Mihălcescu, București, 1915, p. 196 ș.u.;

Zhisman, Joseph, *Die Synoden und die Episkopal. – Ämter in der morgen-ländischen Kirche*, Wien, 1867.

b) Lucrări speciale:

Despre diaconițe, presbitere și văduve (femeile în clerul inferior):

Algermissen, K., „Diakonissen”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, III (1959), pp. 276-277;

Appia (prot.), „Diaconesses”, în *Encyclopédie des Sciences religieuses*, F. Lichtenberger (coord.), vol. III, Paris, 1878, pp. 720-727;

Bellamy, „Diaconesses”, în *Dictionnaire de la Bible*, II (1912), col. 1400-1401;

Daniélou, Jean, „Le ministère des femmes dans l'ancienne Église”, în: *La Maison Dieu*, LXI (1960), pp. 70-96;

Enăceanu, Ghenadie Arhim., „Diaconesele creștine”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, I (1882), 5-6, pp. 286-299, 334-344;

și spune glasul Octoiului sau al Mineiului”. În edițiile mai noi ale *Liturghierului* românesc, termenul *aprinzător de candelă* a fost înlocuit cu cel de *paraclisier*.

Forget, J., „Diaconesses”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV (1908), col. 685-703;

Kalsbach, A., *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erloschen*, Freiburg, 1926;

Kalsbach, A., „Diakonisse”, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, III (1957), col. 917-928;

Leclercq, Henri, „Diaconesse”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV (1920), col. 725-733;

Ludwig, A., „Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche”, în: *Theologisch-praktische Monatsschrift*, XX (1910), pp. 548-557, 609-617; XXI (1911), pp. 141-149;

Martigny, J., „Diaconesses”, „Veuves chrétiennes”, în *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, pp. 245-246, 787-788;

Monumenta de viduis, diaconissis, virginibusque tractantia, J. Mayer (ed.), în coll. *Florilegium Patristicum*, vol. 42, Bonn, 1938;

Popovici, C. Pr., „Diaconesele în Biserica veche și datoriile lor”, în vol. *Studii religios-morale și liturgice*, Chișinău, 1934, pp. 410-417;

Reuter, „Das Diakonissenamt im Kanon 19 des Konzils von Nicaea”, în: *Römische Quartalschrift*, XXXII (1924), p. 168 ș.u.;

Theodorou, Evangelos, *Ἡ „χειροτονία” ἢ „χειροθεσία” τῶν διαχονισσῶν. Ἐναίσιμος ἐπὶ διδακτορίᾳ διατριβή*, Atena, 1954;

Theodorou, Evangelos, *Ἡρωῖδες τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης (Αἱ διακονίσσαι διὰ τῶν αἰώνων)*, Atena, 1949;

Turner, C.H., „Ministries of Women in the Primitive Church. Widow, Deaconess and Virgin in the first four Christian Centuries”, în: *Catholic and Apostolic*, H.N. Bate (ed.), XI (1931), pp. 316-351.

Despre ipodiaconi:

Kober, „Sous-diaconat”, în *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique*, Weltzer, Welter (coord.), XXII (1864), pp. 315-318;

Leclercq, Henri, „Sous-Diacre”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XV (1953), col. 1619-1626;

Martigny, J., „Sous-diacres”, în *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1889, p. 940;

Michel A., „Sous-diacres”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV (1941), col. 2459-2466;

Reuter, H., *Das Subdiakonat. Diesen historische Entwicklung und liturgischkanonistische Bedeutung*, Augsburg, 1890.

Despre lectori:

Godefroy, L., „Lecteur”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX (1926), col. 117-125;

Harnack, H., *Über den Ursprung der Lektorats und der anderen niedern Weihen*, în coll. *Texte und Untersuchungen*, vol. 2, fasc. 5, Leipzig, 1886;

Leclercq, Herni, „Lecteur”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, VIII (1929), col. 2241-2269;

Quasten, J., „Lektor”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI (1934), col. 479 ș.u.

Despre cântăreți:

Bayart, P., „Chantres”, în *Dictionnaire de Droit canonique*, III (1938), col. 500-515;

Braniște, Ene Pr., „Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor”, în: *Studii Teologice*, VI (1954), 1-2, pp. 17-38;

Gastoué, A., *Les origines du chant liturgique*, Paris, 1907;

Leclercq, Henri, „Chantres”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III (1914), col. 344-365;

Popescu, N.M. Diac., „Rolul cântăreților bisericești în trecut și viitor”, în: *Cultura* (București), VIII (1919), pp. 144-149;

Rallis, K.M., „Despre oficiul protopsaltului” (în lb. greacă), în: *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, XI (1936), pp. 66-69;

Vintilescu, Petre Pr., *Despre poezia innografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, p. 183 ș.u.;

Wagner, P., *Origine et développement du chant liturgique*, trad. fr. M. Bour, Tournai, 1904.

Despre alte trepte și oficii:

Cornan, V. Pr., *Exorciștii în Dreptul bisericesc*, Brașov, 1945;

Forget, J., „Exorciste”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V (1913), col. 1780-1786;

Leclercq, Henri, „Acolyte, Exorcisme, Exorciste, Fossouyer”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I (1924), col. 384-386, V, 1 (1922), col. 964-978, V, 2 (1923), col. 2065-2092;

Maurice, V., „Acolyte”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I (1903), col. 312-316;

Michel A., „Portiers”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII, 2 (1933), col. 2600 ș.u.;

Zotu, C., „Oficiile bisericești”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, I (1882), 2, pp. 73-78.

CAPITOLUL IV

CREDINCIOȘII LAICI CA FACTORI AI CULTULUI (ROLUL LAICILOR ÎN CULT)

1. Cler slujitor și credincioși laici în cult, în general

Rolul important pe care îl au persoanele liturgice (clericii) în cult nu exclude prezența și participarea credincioșilor laici la săvârșirea cultului divin public al Bisericii.

Credincioșii laici sunt *pleroma* (gr. πλήρωμα - *plinire*) trupului Bisericii. Clerul și credincioșii alcătuiesc laolaltă *Biserica*; nici clerul fără credincioși nu înseamnă Biserică deplină, după cum nici credincioșii fără clerici. Cler și credincioși sunt deci părți constitutive și indispensabile ale organismului bisericesc; ele se întregesc reciproc, se completează și una fără alta e de neconceput în *Ecclesia orans*.

Credincioșii laici sunt deci factori activi ai cultului, alături de clerici, iar nu simpli beneficiari ai efectelor acestuia. Ei nu profită numai de harul sfințitor care li se împărtășește îndeosebi prin Sfintele Taine și prin Ierurgiile săvârșite de membrii clerului, ci, prin însăși calitatea lor de creștini, au și dreptul, și datoria de a participa activ la viața liturgică a Bisericii în general, fiind chiar săvârșitori ai unor acte secundare. În calitatea lor de membri ai Bisericii și în virtutea strânsei uniri cu Hristos, dobândită prin Taina Botezului, prin cea a Mirungerii și prin cea a Împărtășirii, ei participă într-un anumit fel la sacerdoțiul Mântuitorului, ca mădulare ale Trupului Său mistic, ceea ce îi face pe Sf. Apostol Petru și pe Sf. Evanghelist Ioan să vorbească de un sacerdoțiu al laicilor, de acea „preoție universală” (1 Petru 2, 5; *Apocalipsa* 20, 6), care, totuși, nu exclude harul special al preoției, transmis prin hirotonie (preoția sacramentală), ci *colaborează*

cu sacerdoțiul Bisericii, în cadrul vieții liturgice sau sacramentale a obștii creștine.

Participarea laicilor la cultul public al Bisericii poate fi pasivă sau activă; pasivă este atunci când credincioșii beneficiază doar de roadele cultului, oficiat de clerici pentru ei, iar activă este atunci când ei cooperează în diverse moduri la însăși săvârșirea cultului.

2. Rolul credincioșilor la slujba Sfintei Liturghii

Astfel, *la Sfânta Liturghie*, care este cultul social prin excelență al Bisericii (λεῖτον - *public, comun*, ἔργον - *lucru, lucrare*), credincioșii participă de fapt la aducerea Sfintei Jertfe prin însăși calitatea lor de membri ai Bisericii luptătoare, care jertfește și se jertfește și ea, prin preotul slujitor. De aceea, ei nu sunt simpli asistenți la sfânta slujbă, ci participă la ea, deopotrivă interesați și angajați la ea, ca și preotul, căci acesta nu slujește pentru el însuși, ci în numele și din partea credincioșilor săi. De asemenea, cântăreții de strună (ori corurile bisericești) nu cântă numai în numele lor, ci în numele tuturor credincioșilor din parohie (biserică), pe care îi reprezintă. De aceea, rostul credincioșilor în biserică nu este doar să urmărească rânduiala slujbei, adică să privească sau să asculte, ca niște simpli spectatori, ci trebuie să participe în adevăratul înțeles al cuvântului, să *conlucreze* efectiv la Sfânta Jertfă, care se aduce în numele și în locul lor. În ce constă această *conlucrare* a lor sau cum se poate realiza ea?

Pe de o parte, prin participarea credincioșilor laici la răspunsurile liturgice date de cântăreți (cor) în cursul slujbei, căci însăși întocmirea sau rânduiala Liturghiei presupune și reclamă prezența și participarea activă a credincioșilor din biserică. Formele de răspunsuri și de dialog între liturghisitori și popor („Pace tuturor! – Și duhului tău!” ș.a.) ori forma plurală a mai tuturor rugăciunilor și mai ales a ecteniilor și a cântărilor sfinte („Cu pace Domnului *să ne rugăm!*”; „*Să zicem toți*, din tot sufletul și din tot cugetul *nostru* să zicem!”; „Pe Tine Te *lăudăm...*”), nu se pot concepe decât cu participarea efectivă a tuturor celor prezenți în biserică la desfășurarea

acțiunii liturgice. Ei sunt astfel îndatorați a lua parte în chip efectiv la aducerea „slujbei cuvântătoare”, ca subiecte sau aducători ai cultului, atât prin executarea răspunsurilor liturgice, cât și prin asocierea sau adeziunea lor la cele ce face sau zice preotul în taină, în numele lor, pe care o exprimă, prin cuvântul „Amin!”.

Această strânsă colaborare dintre clerul slujitor și credincioșii prezenți la sfintele slujbe o accentuează Sf. Ioan Gură de Aur, referindu-se la dialogul introductiv dintre preot și credincioși la Rugăciunea Sfintei Jertfe din cursul Sfintei Liturghii: „În timpul (sfînțirii) preaînfricoșătoarelor Taine – spune el – preotul se roagă pentru popor, iar poporul pentru preot; căci nu numai preotul singur mulțumește, ci și tot poporul. Pentru că (numai) după ce a primit mai întâi răspunsul lor și după ce apoi s-au învoit că este vrednic și drept lucru să se facă aceasta («Cu vrednicie și cu dreptate este...»), atunci începe preotul rugăciunea de mulțumire”⁶³.

Totodată, credincioșii participă la Jertfa liturgică aducând ca ofrandă, prin preot, ființa lor sufletească și trupească, simbolizată în darurile de pâine (prescuri) și vin aduse de ei pentru Sfânta Euharistie, iar mai târziu participă și la Taina Sfântă săvârșită în Liturghie, împărțându-se cu Sfântul Trup și Sânge. Și deoarece de foloasele (efectele) Sfintei Liturghii beneficiază toți credincioșii pentru care preotul se roagă (indiferent dacă ei sunt sau nu prezenți în biserică), participarea aceasta a credincioșilor la Sfânta Liturghie (numită de teologii catolici *habituală* sau *obișnuită*) este reală, obiectivă și generală. În chip special, ei pot participa *activ* la săvârșirea sfintei slujbe prin îndeplinirea anumitor acte mai mult sau mai puțin mărunte ale ritualului liturgic, rezervate odinioară clericilor inferiori, cum ar fi aprinderea și purtarea lumânărilor și a sfeșnicelor, aprinderea cădelniței, aducerea celor necesare pentru sfânta slujbă, citirea Apostolului și a Cazaniei, rostirea Crezului, supravegherea ordinei și a disciplinei din biserică ș.a.

⁶³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia XVIII la Epistola a II-a către Corinteni*, în PG 61, col. 527, și în trad. rom. Arhim. Th. Atanasie, în SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile la Epistola a II-a către Corinteni*, Ed. Socec, București, 1910.

3. Rolul credincioșilor la slujbele Sfintelor Taine și la Ierurgii

La slujbele Sfintelor Taine și ale Ierurgiilor, credincioșii participă atât pasiv, în calitatea lor de *subiecte* sau *primitori* ai Sfintelor Taine săvârșite de preoți pentru satisfacerea nevoilor lor religioase, cât și activ. Astfel, în cazuri excepționale (lipsă de clerici), Botezul poate fi săvârșit – sumar – și de laici⁶⁴; laicii pot participa activ atât la Botez, cât și la Cununie, asistând pe cel ce se botează și pe miri, în calitate de *nași* (chezași sau garanți), și executând chiar, împreună cu clericii slujitori, unele părți ale ritualului (înconjurarea sau dansul ritual la Botez și la Cununie, punerea și schimbarea inelelor la Logodnă, punerea și depunerea cununiilor la Cununie). La Hirotonie și la Hirotesii, credincioșii prezenți participă confirmând alegerea celui hirotonit sau hirotesit cu formula *Vrednic este!* (Ἀξιόϛ!), care amintește de rolul efectiv pe care îl aveau odinioară laicii în alegerea și instituirea clericilor.

La Taina Mărturisirii, credincioșii-penitenți cooperează cu preotul duhovnic, nu numai prin dispozițiile sufletești pe care le presupune Taina (penitență, căință sau regret pentru păcate, voință de îndreptare), dar și prin mărturisirea păcatelor, prin angajamentele luate pentru îndreptarea morală cuvenită și prin îndeplinirea canonului de pocăință (epitimiei), condiții necesare pentru eficacitatea Tainei, adică pentru dobândirea iertării. La Taina Sfântului Maslu, subiectul Tainei, adică bolnavul pentru care se face slujba, rostește la sfârșitul slujbei cuvintele: „Binecuvântați, sfințiți părinți, și mă iertați pe mine, păcătosul!”⁶⁵.

4. Rolul credincioșilor laici la slujbele serviciului divin zilnic (Laudele bisericești)

La slujbele serviciului divin zilnic (Laudele bisericești) care constituie prin excelență oficiul public adus de Biserică spre lauda lui Dumnezeu

⁶⁴ Vezi subcapitolul *Ministrul (săvârșitorul) Sfântului Botez*, din capitolul *Botezul și Ungerea cu Sfântul Mir*, din *Liturgica Specială*.

⁶⁵ *Molitfelnic*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 168.

și a persoanelor sfinte, credincioșii participă, de asemenea, în calitatea lor de membri ai Bisericii, a cărei datorie este să preamărească pe Dumnezeu în toată vremea. Ei fac aceasta fie împreună cu clericii slujitori și cu cântăreții bisericești, fie numai prin aceștia singuri, când prezența credincioșilor la unele slujbe este redusă sau nu este posibilă.

În cultul ortodox, prezența credincioșilor este numeric sporită mai ales la slujbele de seară (*Vecernia*, *Privegherea*, *Acatiste*, *Litie*), iar la unele dintre acestea, ca, de exemplu, la Denia Mare din Vinerea Patimilor (Utrenia Sâmbetei celei Mari sau slujba Înzmormântării Domnului), ei iau parte în chip real și activ la cea mai mare parte din rânduiala slujbei, cântând în biserică *Prohodul*, înconjurând biserica cu Sfântul Epitaf, purtând lumini aprinse în mâini, ca în noaptea Învierii.

Atunci când nu pot participa prin prezența fizică la slujbele serviciului divin zilnic din biserică, cei mai zeloși dintre credincioși își îndeplinesc rânduiala de rugăciune zilnică citindu-și singuri acasă *Psaltirea* ori *Ceaslovul* (la catolici, *Breviarul*), în care ei găsesc rânduiala statornicită de Biserică pentru slăvirea continuă a lui Dumnezeu. Așa se explică de ce aceste două cărți bisericești de slujbă au fost cel mai mult întrebuintate de credincioșii laici în cultul particular⁶⁶.

Se poate vedea deci că nicio slujbă religioasă nu se săvârșește de fapt fără participarea activă a credincioșilor laici. Orice Taină are nevoie nu numai de un laic, care este subiectul sau primitorul Tainei respective, ci și de alți laici, care contribuie la săvârșirea ei; excepție de la această regulă face numai Taina Mărturisirii, care este o convorbire intimă între preotul duhovnic și credinciosul care se spovedește. Dar chiar și primitorul Tainei nu este absolut pasiv în momentul primirii Tainei, ci se situează într-un raport personal direct cu Dumnezeu, pe care preotul doar îl ocazionează sau îl înlesnește.

Am putea spune că poporul credincios întregeste, cu contribuția lui, slujirea sacerdotală (sacramentală) desfășurată de clerici în cadrul cultului religios. Lucrările sau exercitarea preoției sacramentale a clerului,

⁶⁶ Poetul Octavian Goga a ilustrat acest adevăr, în poezia *Bătrânii*: „Așa vă treceți, bieți bătrâni, / Cu rugi la Preacurata, / Și plânge mama pe Ceaslov / Și-n barbă plânge tata” (Octavian GOGA, *Versuri*, București, 1957, pp. 48-49).

dobândită prin Hirotonie, este ocazionată și întregită de „preoția universală” a credincioșilor, dobândită prin Botez. Legătura de continuitate și întregire între slujba sacramentală a ierarhiei și „slujirea” credincioșilor laici în cultul Bisericii o arată mai ales existența treptelor clerului inferior, subordonate diaconatului⁶⁷, care nu sunt trepte de Hirotonie, ci de Hirotesie. Membrii acestor trepte nu sunt de fapt clerici în adevăratul sens al cuvântului, ci laici consacrați pentru îndeplinirea anumitor slujbe sau acte secundare de cult, necesare serviciului divin. Ei fac astfel trecerea gradată de la ierarhie la simplii credincioși, încât în cadrul cultului divin public al Bisericii, granița dintre cler și poporul credincios aproape că nu se simte⁶⁸.

Cu cât frecvența credincioșilor la sfintele slujbe este mai regulată și cu cât ei participă mai activ la ele, urmărind cu atenție desfășurarea slujbei și alăturându-se sau încadrându-se efectiv în acțiunea sfântă săvârșită de clerici, cu atât participarea aceasta este mai rodnică, ajutându-i pe credincioșii respectivi să beneficieze cu adevărat și din plin de harul și de comorile spirituale pe care le mijlocește cultul divin și care se revarsă în viața noastră morală și religioasă, prin sporirea evlaviei, prin înaintarea în virtute și prin progres duhovnicesc.

5. Participarea credincioșilor laici la cultul public al Bisericii, în trecut și azi

Această participare deplină și adevărată a credincioșilor mireni la cultul liturgic al Bisericii s-a realizat în chip ideal (integral) mai ales în antichitatea creștină. În primele șapte-opt secole ale istoriei creștine, credincioșii frecventau toți, regulat și permanent, adunările de cult și tocmai în aceasta se realiza de fapt Biserica, în înțelesul ei de societate religioasă, vizibilă, încheată pe baza unității de conducere, de credință și de adorare. Absența de la aceste adunări însemna de fapt ruperea din

⁶⁷ Vezi capitolul precedent.

⁶⁸ Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Slujirile bisericești și atribuțiile lor”, în: *Ortodoxia*, XXII (1970), 3, pp. 467-468.

comunitatea sau unitatea Bisericii, iar cea mai mare pedeapsă – excomunicarea – însemna îndepărtarea din comunitate sau din adunările de cult (cf. *Canonul 80 Trulan*⁶⁹). Tocmai prin frecventarea regulată a adunărilor de rugăciune și de cult se forma și se întreținea conștiința apartenenței credincioșilor la *ecclesia*, adică la o societate religioasă, căreia ei îi aparțineau și care era nouă și deosebită de restul lumii păgâne. La aceasta contribuia și faptul că la început nu existau cântăreții, care s-au ivit mai târziu și s-au interpus treptat între slujitori și laici. De aceea, slujba se desfășura ca un continuu dialog sau schimb de răspunsuri între clericii slujitori (episcopi, preoți și diaconi), de o parte, și credincioși, de alta.

Catehizarea mistagogică, adică inițierea catehumenilor și a neofitilor în tainele cultului, în epoca de rapidă și masivă răspândire a creștinismului (secolele IV-VI), a făcut ca credincioșii de atunci să fie și mai conștienți de rolul lor activ în cult.

Această participare integrală a credincioșilor la cult culmina cu împărtășirea lor prin Sfânta Taină a Euharistiei, împărtășire care era generală și frecventă (regulată), căci aceia care nu erau opriți de vreun impediment moral sau canonic se împărtășeau, toți, la Liturghia din fiecare sărbătoare. Sfânta Împărtășanie era dusă de către diaconi și celor care, din pricini independente de voința lor (bolnavi, deținuți ș.a.), absentau de la adunarea liturgică⁷⁰, iar excomunicarea, care era cea mai severă pedeapsă pentru creștini, se traducea, practic, prin excluderea din comunitate, adică din adunarea pentru cultul public al Bisericii și prin oprirea de la împărtășire⁷¹. De aceea, tăria și profunzimea spiritului

⁶⁹ În Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 165.

⁷⁰ SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia I*, LXV, 5, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 70.

⁷¹ TERTULIAN, *Apologeticul*, XXXIX, 1-4, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981: „Suntem un singur corp prin sentimentul comun al credinței, prin unitatea disciplinei și prin legătura aceleiași speranțe. Mergem strânși în grup și adunați ca la luptă ca să asaltăm pe Dumnezeu cu rugăciuni. Acest atac este totuși plăcut lui Dumnezeu [...]. Ne adunăm laolaltă să ne reamintim de scrierile sfinte [...]. Totodată, prin ele ne vin îndemnuri, mustrări și corectări în numele lui

eclesiologic, adică a conștiinței de comunitate în Biserică, a stat totdeauna în raport cu gradul de intensitate în care membrii ei laici s-au integrat în viața liturgică a Bisericii.

Din nefericire, începând din secolele VIII-IX, s-a constatat un treptat regres din acest punct de vedere, credincioșii devenind din ce în ce mai puțin conștienți de rolul lor în cult. Cauze multiple explică aceasta: slăbirea zelului credincioșilor pentru împărtășirea regulată, lărgirea treptată a atribuțiilor cântăreților în dauna dreptului poporului de a participa activ la cântarea religioasă din biserici, dezvoltarea excesivă a unora dintre slujbele divine și îndeosebi a cântărilor bisericești, slăbirea disciplinei catehumenatului și a învățământului catehetic, perpetuarea, în serviciul cultului, a limbilor care nu mai erau cunoscute de către oamenii de rând (greaca veche, latina, slava veche), scăderile și lipsurile unora dintre slujitorii bisericești, iar, în timpurile moderne, răspândirea spiritului protestant și sectar.

Astăzi se fac eforturi pentru reînvierea participării active de ordinioară a credincioșilor la cult, ideea despre drepturile și datoriile lor în cadrul cultului divin recâștigând tot mai mult teren, atât în Bisericile Ortodoxe, cât și în cea Catolică. În Apus, aceasta constituie țelul de capetenie al așa-numitei *Mișcări liturgice* (*Mouvement liturgique, liturgische Bewegung*), iar recenta hotărâre a Conciliului II Vatican din 1963, de a se permite traducerea și folosirea textelor liturgice în limbile naționale ale popoarelor catolice, înseamnă o recunoaștere de fapt a dreptului legitim și firesc al credincioșilor de a lăuda pe Dumnezeu în limba lor uzuală și deci un pas înainte în promovarea participării active a laicilor în cult.

În Biserica Ortodoxă Română, unde vechea limbă slavă a fost înlocuită mai de mult cu limba noastră națională, se tinde spre restaurarea drepturilor liturgice ale credincioșilor, promovându-se participarea laicilor la cult îndeosebi prin asocierea lor la cântarea religioasă din biserici, sub conducerea cântăreților de strană.

Dumnezeu. Și judecățile noastre au mare autoritate, fiindcă suntem încredințați de prezența lui Dumnezeu printre noi și se ține foarte mult seama de judecata ce va să vie, dacă cineva a săvârșit o astfel de greșală, încât a fost pedepsit cu îndepărtarea de la participarea la rugăciuni, adunări și la orice legătură cu cele sfinte”.

BIBLIOGRAFIE

Afanassiev, N. Protopresb., *Slujirea credincioșilor în Biserică* (în lb. rusă), Paris, 1955;

Afanassiev, N. Protopresb., „L'Assemblée eucharistique unique dans l'Église ancienne”, în: *Κληρονομία* (Tesalonic), VI (1974), 1, pp. 1-36;

Arnold, F.X., *Le laïc dans la liturgie*, Paris, 1964;

Augustoni, L., Wagner, Giovanni, „Partecipazione attiva alla Liturgia”, în vol. *Atti del III Convegno Internazionale di Studi Liturgici*, Lugano, 1953;

Botte, Bernard (OSB), „Peuple chrétien et hiérarchie dans la Tradition Apostolique de Saint Hippolyte”, în vol. *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Roma, 1977, pp. 79-92;

Braniște, Ene Diac., *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 112 ș.u.; reeditată de Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997;

Braniște, Ene Diac., *Participarea la Liturghie și metode pentru realizarea ei*, București, 1949;

Braniște, Ene Pr., „Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor”, în: *Studii Teologice*, VI (1954), 1-2;

Braniște, Ene Pr., „L'Assemblée liturgique décrite dans les Constitutions Apostoliques et les différentes fonctions dans son cadre”, în vol. *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Roma, 1977;

Capelle, B., „La participation active des fidèles au culte”, în *Cours et Conférence des Semaines liturgiques*, vol. XI, Louvain, 1934;

Cattaneo, E., „La partecipazione dei laici alla Liturgia”, în vol. *Laici nella Societas christiana*, Milano, 1968, pp. 396-427;

Colson, J., *Prêtres et peuple sacerdotal*, în coll. *Beauchesne*, vol. 20, Paris, 1969;

Congar, Yves, *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres*, Bruxelles-Paris, 1967;

Kotzoni, I., *Poziția laicilor în organismul Bisericii* (în lb. greacă), Atena, 1956;

Lécuyer, J., „Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères”, în: *La Maison Dieu*, XXVII (1942), pp. 7-50;

Legrand, B., „La Liturgie devant le monde moderne”, în vol. *Prière liturgique et Vie chrétienne (Cours et Conférences des Semaines liturgiques)*, vol. IX), Namur, 1932, p. 149 ș.u.;

L'Huillier, P., „Sacerdoce royal et sacerdoce ministériel”, în: *Messenger de l'exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, XCI (1960), pp. 27-44;

Leitner, B., *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum*, Freiburg, 1906;

Mastroghianopoulos, Elia, *Viața harismatică. „Preoția împărătească” a credincioșilor în Biserica Ortodoxă* (în lb. greacă), Atena, 1972;

Moreau, E., „Partecipazione dei fedeli agli atti di culto”, în: *Liturgia* (Torino), IV (1936), pp. 299-313;

Necula, Nicolae Pr., „Participarea credincioșilor la cult în Bisericile Răsăritene”, în: *Studii Teologice*, XXII (1970), 3-4, pp. 278-290;

Oppenheim, Ph., *Institutiones systematico-historicae in sacram Liturgiam*, vol. VI: *Notiones Liturgiae fundamentales*, 1941, pp. 184-213;

Parsch, P., *Liturgische Erneuerung, Gesammelte Aufsätze*, Klosterneuburg bei Wien, 1931;

Smedt, E.J., *Le sacerdoce des fidèles*, Paris, 1961;

Verghese, Paul, „Le sacerdoce royal”, în vol. *Prêtres et pasteurs*, în coll. *Églises en dialogue*, vol. 6, Paris, 1968, pp. 11-54;

Vintilescu, Petre Pr., *Cântarea poporului în biserici, în lumina Liturghierului*, București, 1945;

Vintilescu, Petre Pr., „Câteva considerațiuni asupra caracterului comunitar și ierarhic al Liturghiei”, în vol. *Omagiu I.P.S. N. Bălan, Mitropolitul Ardealului*, Sibiu, 1955, p. 434 ș.u.;

Vismara, Eusebio, *La Liturgia Cristiana e la partecipazione del popolo*, Vicenza, 1919.

PARTEA A PATRA

TIMPURILE LITURGICE

(Anul bisericesc și subdiviziunile lui)

CAPITOLUL I

SCURTE NOȚIUNI DESPRE CALENDAR

1. Introducere. Timpul ca dimensiune a vieții Bisericii

Viața omului se scurge *în timp*, între cele două termene sau hotare implacabile ale ei: nașterea și moartea.

Ca și *spațiul*, *timpul* este o dimensiune a existenței, cadru firesc al vieții omului. În concepția creștină, timpul a fost creat odată cu lumea. „Lumea n-a fost făcută în timp, ci odată cu timpul” (*Mundus non factus est in tempore, sed cum tempore*), zice Fericitul Augustin¹.

Din punct de vedere teologic, Hristos-Mântuitorul este nu numai ntemeietorul și capul nevăzut al Bisericii, ci și axa timpului, centrul istoriei religioase a omenirii. Înainte de El, istoria se îndrepta spre El, era orientată mesianic spre El, era timpul de așteptare, de prefigurare. După Întruparea Lui, a început vremea plinirii (cf. *Efesenii* 1, 10: „plinirea vremii”). El dă adevăratul conținut al istoriei, e veșnic prezent în timp, ca Dumnezeu întrupat, ca Unul Care a fost în același timp „în mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, în rai cu tâlharul” și Care acum „sus șade lângă Tatăl și cu noi este în chip nevăzut”². Deoarece El este veșnic prezent în Biserică și istorie, memorialul liturgic din cadrul cultului bisericesc nu este numai amintirea trecutului, ci el ne face prezente și contemporane evenimentele din trecut și ne sugerează pe cele din viitor (eshatologic). În marile sărbători ale Mântuitorului (Crăciun, Paști etc.)

¹ FERICITUL AUGUSTIN, *Despre cetatea lui Dumnezeu (De civitate Dei)*, XI, 6, în *PL* 41, col. 322.

² *Liturghier*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 185.

devenim un fel de martori oculari ai evenimentelor comemorate, devenim contemporani cu ele. Fiecare act divin din iconomia mântuirii a avut loc odată, într-un anumit moment al istoriei, dar se oferă, devine continuu prezent în Sfintele Taine, în misterul liturgic. „În vremea aceea” (*in illo tempore*) de la începutul fiecărei pericope evanghelice citite la Liturghie reprezintă timpul sfințit, veșnicul prezent (acum) din dimensiunea liturgică a timpului³.

Deși, în fond, timpul este o noțiune abstractă, fiind indivizibil, omul a simțit nevoia să-l concretizeze și să-l măsoare, adică să-l împartă printr-un șir de mișcări succesive și subdiviziuni periodice (care se succed la termene regulate), în care să se încadreze atât viața sa gospodărească (materială), cât și cea religioasă. Acestea sunt consemnate în *calendarul* de care ne servim pentru măsurarea și divizarea timpului și despre care vom vorbi în cele ce urmează.

2. Ce este calendarul?

Cunoștințe elementare de astronomie și cronologie

Calendarul este un sistem de măsurare a timpului, care indică durata și subdiviziunile lui. Termenul de *calendar* vine de la cuvântul latinesc *kalendae* (de la *καλῶ* - *a chema, a convoca*, lat. *calare* sau *calere*), prin care romanii indicau, în general, prima zi a fiecărei luni, când toți cetățenii erau chemați (convocați) în adunarea publică din forum pentru a li se aduce la cunoștință, prin viu grai, lucruri de interes public sau cetățenesc.

Primele calendare au luat naștere din nevoia pe care au simțit-o oamenii de a-și fixa în timp sărbătorile religioase și de a introduce o regularitate periodică în ocupațiile lor din viața zilnică. Ele se întemeiază pe mișcarea astrelor pe bolta cerească și, mai ales, a lunii și a soarelui, cei doi luminători ai cerului, făcuți de Dumnezeu și puși de El

³ Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel (Suisse), 1965, pp. 206-208, p. 241; cf. Paul EVDOKIMOV, *Orthodoxia*, trad. PS IRINEU POPA, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 222-229.

„să fie semne, să deosebească timpurile anului, zilele și anii” (*Facerea* 1, 14; cf. *Înțelepciunea lui Isus Sirah* 43, 1-12). În legătură cu traiul și ocupațiile omului, s-a ales ca unitate mijlocie de măsură a timpului *ziua solară medie*, adică intervalul de timp dintre două treceri consecutive ale Soarelui la meridian sau cât ține o rotație completă a Pământului în jurul axei sale. Ca orice unitate de măsură, ziua solară medie are și ea multipli și submultipli ei, și anume:

a) *Orele* (ceasurile), minutele și secunde de timp: ziua e împărțită în 24 ore, ora în 60', minutul în 60";

b) *Săptămâna*, adică intervalul de timp dintre două faze consecutive ale Lunii de pe cer: dintre luna nouă și primul pătrar, sau de la pătrarul prim la lună plină, de la lună plină la pătrarul ultim ș.a.m.d., interval care durează aproximativ șapte zile;

a) *Luna lunară* (ori *sinodică*), adică intervalul de timp care îi trebuie Lunii de pe cer să facă o rotație completă în jurul Pământului și să revină la aceeași fază: de la lună nouă la lună nouă, de la lună plină la lună plină, adică aproximativ 29 și 1/2 zile (exact: 29 de zile, 12 ore, 44 minute și 2,9 secunde);

b) *Anul tropic, solar sau astronomic*, adică intervalul de timp în care Pământul face o rotație completă în jurul Soarelui sau răstimpul dintre două treceri consecutive ale Soarelui la echinocțiul de primăvară. Ca și ziua solară, anul tropic este în legătură cu ocupațiile omului, readucând în aceeași ordine anotimpurile. El are aproximativ 365 de zile și 1/4 sau exact: 365 zile, 5 ore, 48 minute și 45-46 secunde.

Deoarece anul tropic nu se compune dintr-un număr exact de zile, n-a putut fi luat ca unitate de măsură, pentru că atunci ar fi trebuit ca una dintre zile să aparțină la doi ani consecutivi. De aceea, s-a adoptat ca unitate de măsură *anul civil* sau *calendaristic*, care, în fond, este un an convențional, obținut din anul tropic prin înlăturarea fracțiunii de zi. Și, deoarece anul civil nu coincide exact cu cel tropic (astronomic), s-a căutat să se aducă din timp în timp corectări calendarului, în diferite moduri, pentru a se restabili coincidența anului civil cu anul astronomic. Așa s-a născut *problema calendarului*. Greutatea de care se izbește orice calendar sau orice sistem de înregistrare și de măsurare a timpului este să se găsească o modalitate sau o formulă, după care

anul civil-calendaristic, care e întrebuințat în uzul zilnic și care operează numai cu zile întregi, să fie adus în acord cât mai mult cu anul tropic sau ceresc. Cea mai bună formulă calendaristică va fi deci aceea care va izbuti să facă în așa fel ca durata anului calendaristic să echivaleze cât mai mult posibil cu durata exactă a anului ceresc sau tropic.

Cele mai vechi popoare cunoscute în istorie au avut calendare lunare, adică și-au întocmit calendarele după mișcarea de rotație a Lunii în jurul Pământului. Astfel, primul calendar egiptean a avut la bază anul lunar de 354 zile (12 luni a 29 și 1/2 zile). Grecii și romanii aveau și ei la început tot un calendar lunar, adică organizat după mersul Lunii; la ei, luna calendaristică avea aceeași durată cu luna lunară, adică începutul ei coincidea, pe cât era cu putință, cu luna nouă. Un asemenea calendar folosesc și acum musulmanii din Asia și Africa (arabii, iranienii, indonezienii ș.a.), în viața lor religioasă.

Alte popoare (spre exemplu, evreii) întrebuințează un calendar mixt (lunaro-solar).

Egiptenii au fost cei dintâi la care au folosit un *calendar solar*, adică bazat exclusiv pe mișcarea aparentă a Soarelui pe bolta cerească, adică de fapt pe mișcarea de revoluție a Pământului. El a fost însă perfecționat de romani, prin *calendarul iulian*, care stă la baza cronologiei moderne.

3. Originea calendarului creștin și structura lui

Calendarul de care se servește astăzi atât toată lumea creștină, cât și multe dintre popoarele necreștine civilizate este de origine romană (păgână). El este alcătuit, la anul 46 î.Hr., de astronomul alexandrin Sosigene, pe vremea împăratului roman Iulius Caesar, pentru care a și fost numit *calendar iulian*. Sosigene a întocmit cel dintâi calendar solar științific, adică un calendar bazat numai pe mersul aparent al Soarelui și pe cunoașterea exactă a mișcării corpurilor cerești, conform datelor științei astronomice, care era pe atunci în floare la Alexandria. Prin reforma calendaristică aplicată atunci în cuprinsul Imperiului Roman, Sosigene, cunoscând durata exactă a anului tropic, a restabilit mai întâi coincidența anului civil cu cel astronomic; apoi a stabilit pentru viitor

durata anului calendaristic la 365 zile; iar pentru că diferența de 5 ore, 48 minute și aproape 46 secunde, cu care durata anului solar (tropic) depășește pe cea a anului civil sau calendaristic, în patru ani face aproape o zi, el a hotărât să se adauge câte o zi în plus la fiecare patru ani. La fiecare patru ani vom avea deci câte un an de 366 zile, numit an *bisect* (de la lat. *bissextilis*). În felul acesta, coincidența (echivalența) anului civil cu anul astronomic trebuia să se restabilească după fiecare 4 ani, sau $4 \times 365 \text{ zile} + 1 = 1461 \text{ zile}$.

Totodată, Sosigene a păstrat împărțirea anului în 12 luni, dar acestea sunt simple diviziuni arbitrare (convenționale), căci durata lor nu are nimic de a face cu mersul Lunii de pe cer; dintre acestea, unele au câte 30 zile (și anume: aprilie, iunie, septembrie și noiembrie), altele câte 31 zile (și anume: ianuarie, martie, mai, iulie, august, octombrie și decembrie), iar una singură (februarie, care pe atunci era ultima lună a anului) avea numai 28 zile în anii obișnuiți (ordinari sau comuni) și 29 zile în cei bisecți (din 4 în 4 ani). Denumirile lunilor anului și ale zilelor săptămânii, păstrate în limba noastră, sunt toate de origine latină, aceleași care erau întrebuințate pe vremea romanilor, cu excepția *sâmbetei*, de proveniență iudaică (*sabat*), dar venită la noi tot prin filiera latină (*sabbatum*).

În calendarul astfel alcătuit de către Sosigene, echinocțiul de primăvară (adică unul dintre cele două momente din cursul anului când ziua este egală cu noaptea) cădea atunci la 24 martie, iar începutul anului era socotit la 1 martie, fiind apoi mutat, peste puțin timp, la 1 ianuarie⁴.

Acest calendar, întocmit de Sosigene și întrebuințat în Imperiul Roman începând cu anul 46 î.Hr., a fost moștenit și de creștini, care au introdus în el sărbătorile specifice creștine și sistemul de împărțire a lunilor în *săptămâni* (grupe de câte șapte zile), moștenit de la evrei, înlocuind astfel *octada* romană (grupa de opt zile) și sistemul romanilor de numerotare inversă a zilelor lunii prin împărțirea lor în *calende*, *ide* și *none*.

⁴ Amintirea timpului când prima lună a anului era martie s-a menținut până azi în denumirile ultimelor patru luni, din calendarul de azi, care indică ordinea lor numerică din vechiul calendar roman: *septembrie*, *octombrie*, *noiembrie* și *decembrie*, adică lunile a șaptea, a opta, a noua și a zecea.

4. Defectul original al calendarului iulian.

Îndreptarea lui în Apus

Calendarul iulian astfel întocmit de Sosigene, socotind anul mediu de 365 și $1/4$ zile (365 zile și 6 ore), neglija o mică diferență (de 11 minute și 14-15 secunde pe an), cu care anul civil sau calendaristic era de fapt mai lung decât cel tropic sau astronomic și cu care deci calendarul rămânea în urmă față de acesta, în fiecare an. Această mică diferență, imperceptibilă într-o viață de om, crește cu timpul și devine perceptibilă în perioade mai mari de timp: în 128 de ani ea se ridică la o zi, în 384, la trei zile, și așa mai departe. Prin urmare, la fiecare 128 de ani, anul civil al calendarului iulian rămânea în urma celui astronomic cu o zi, iar la fiecare 384 de ani cu 3 zile. Această diferență, mărindu-se mereu cu timpul, a început să fie observată mai ales datorită serbării Paștilor, a cărei dată – variabilă de la un an la altul – este legată, pe de o parte, de un termen solar fix, și anume echinocțiul de primăvară, iar pe de alta, de o dată variabilă, și anume luna plină de primăvară (sau pascală), adică prima lună plină de după echinocțiu⁵.

În felul acesta, echinocțiul de primăvară, pe care Sosigene îl fixase la 24 martie, peste 384 de ani (adică pe vremea Sinodului I Ecumenic) ajunsese să cadă la 21 martie. Părinții Sinodului de la Niceea (325), care s-au ocupat între altele și de problema uniformizării datei Paștilor, au observat acest lucru și au hotărât ca pe viitor să se considere ca dată a echinocțiului de primăvară ziua de 21 martie, dar fără să ia alte măsuri de prevenire a întârzierii pe viitor. De aceea, după 128 de ani de la Sinodul I Ecumenic, echinocțiul real de primăvară a căzut la 20 martie al calendarului iulian, după alți 128 de ani, la 19 martie.

În secolul al XVI-lea, diferența dintre echinocțiul real (astronomic) de primăvară și cel ipotetic (21 martie al calendarului iulian) ajunsese la 10 zile, ceea ce făcea să se calculeze greșit și luna pascală, deci și data Paștilor. Această greșeală a calendarului iulian, semnalată încă din secolele al XIII-lea și al XIV-lea de către calendariștii apuseni și răsăriteni (ca

⁵ Despre data Paștilor și variația ei în primele trei secole vezi mai pe larg la capitolul despre sărbătoarea Paștilor, p. 261 ș.u.

Roger Bacon, Nichifor Gregoras, Isaac Arghiros, Gheorghios Ghemistos Plethon și Nicolae Cusanus), a fost îndreptată în Apus, prin *Reforma gregoriană a calendarului*, realizată (din inițiativa Sinodului din Trident) sub papa Grigorie XIII, la 1582, cu concursul astronomului italian Luigi Lilio (Aloisius Lilius). S-au suprimat mai întâi cele 10 zile, cu care anul civil rămăsese în urma celui astronomic, ziua de 5 octombrie 1582 devenind 15 octombrie. Astfel, s-a readus, în 1583, echinocțiul real de primăvară la 21 martie, cum era în epoca Sinodului I Ecumenic. În al doilea rând, s-a hotărât ca, de acum înainte, dintre anii bisecți seculari (1600, 1700, 1800 etc.) să rămână bisecți numai cei care se împart exact la patru, iar ceilalți să fie socotiți comuni (de 365 zile); 1600 și 2000 vor fi bisecți, pe când 1700, 1800 și 1900 rămân comuni. Astfel, prin suprimarea, din când în când, a zilei a 366-a din anii bisecți, se asigura pentru o perioadă mai mare de timp (cel puțin pentru 3400 de ani) coincidența anului civil cu cel astronomic.

Îndreptarea calendarului prin „Reforma gregoriană” a fost aplicată treptat (în cursul secolelor XVI-XVIII) de toate Bisericele și statele catolice și protestante din Apus, calendarul astfel îndreptat fiind apoi adoptat chiar de unele state asiatice și africane necreștine, ca Japonia (1873), China (1912), Turcia (1926), Egipt (1928).

5. Îndreptarea calendarului în Răsărit

Bisericele Ortodoxe n-au acceptat însă reforma gregoriană din secolul al XVI-lea, pentru motive de ordin confesional, socotind-o o unealtă disimulată a propagandei și a tendinței catolice de prozelitism. Ele au menținut mai departe calendarul neîndreptat, care, de acum înainte, se va numi și *stil vechi* sau *ortodox*, prin opoziție cu cel gregorian, numit și *stil nou* sau *catolic*. De la 1582 înainte, creștinătatea s-a împărțit deci în două mari grupe pe tema calendarului: Biserica Apuseană, pe de o parte, și cea Răsăriteană-Ortodoxă, de alta, mărindu-se cu încă unul numărul de până atunci al deosebirilor și al motivelor de controversă dintre ele. Cu timpul, diferența dintre cele două calendare – care la sfârșitul secolului al XVI-lea era de 10 zile – a continuat să crească, încât după 1900 ea a ajuns să fie de 13 zile.

Dar, începând de la sfârșitul secolului al XIX-lea și până după Primul Război Mondial, stilul nou a fost adoptat oficial în viața civilă din toate statele popoarelor ortodoxe: în Bulgaria și fosta U.R.S.S. în 1918, în Serbia și România în 1919, în Grecia la 1923. Atât faptul acesta, cât și nevoia de uniformizare a calendarului în toate domeniile vieții publice au făcut ca și Bisericele Ortodoxe să reflecteze la îndreptarea calendarului lor (religios sau bisericesc); de aceea, la *Congresul interortodox ținut la Constantinopol în anul 1923*, s-a hotărât îndreptarea calendarului și în Bisericele Ortodoxe, suprimându-se diferența de 13 zile, cu care calendarul iulian rămăsese în urma celui îndreptat și asigurându-se coincidența anului civil cu cel astronomic, printr-un sistem de calculare (suprimare) a anilor bisecți, mult mai bun decât cel gregorian⁶, deoarece el asigură coincidența anului calendaristic cu cel solar pe o perioadă de timp mult mai mare (aprox. 44.000 de ani). Dar recomandările Congresului au rămas să fie aplicate de fiecare Biserică Ortodoxă autocefală în parte, la momentul oportun, adică atunci când împrejurările vor fi favorabile aplicării îndreptării calendarului. De aceea, până acum au admis și întrebuintează calendarul îndreptat următoarele Biserici:

- a) Patriarhia Ecumenică din Constantinopol;
- b) Bisericele din Grecia și Albania;
- c) Arhiepiscopia Ciprului;
- d) Biserica Ortodoxă din Polonia;
- e) Patriarhia Antiohiei;
- f) Biserica Ortodoxă Română;
- g) Patriarhia Alexandriei (1928);
- h) Mitropolia Ortodoxă din Cehoslovacia (autocefală de la 8 decembrie 1951);
- i) Biserica Ortodoxă din Finlanda (adoptase stilul nou încă din 1917);
- j) Biserica Ortodoxă din Bulgaria (la 20 decembrie 1968).

⁶ Dintre anii seculari (2000, 2100, 2200 etc.), vor rămâne bisecți numai cei a căror cifră, împărțită cu 9, dă rest 2 sau 6, ceilalți fiind socotiți comuni; 2000 și 2400 sunt ani bisecți, pe când 2100, 2200, 2300, 2500 etc. sunt comuni.

Au rămas deci cu stilul vechi (calendarul iulian neîndreptat) Bisericile din Patriarhia Ierusalimului, Biserica Rusă și Biserica Ortodoxă din Serbia, la care se adaugă călugării din mănăstirile Muntelui Athos. Exemplul acestora a încurajat pe credincioșii disidenți de la noi și din alte Biserici, care țin încă stilul vechi, numiți *stiliști* sau *calendarști*. Din pricina lor, chiar Bisericile Ortodoxe care au adoptat calendarul îndreptat au hotărât prin consens să serbeze Paștile și toate sărbătorile legate de el ca dată, după Pascalia veche, adică odată cu Bisericile rămase la calendarul iulian neîndreptat⁷.

6. Situația actuală a creștinătății din punctul de vedere al calendarului bisericesc

Din punctul de vedere al calendarului pe care îl întrebuințează, lumea creștină se află deci astăzi împărțită în trei mari grupe:

a) Bisericile Ortodoxe care întrebuințează încă stilul vechi sau calendarul iulian neîndreptat, eronat, rămas cu 13 zile în urmă: Patriarhia Ierusalimului, Patriarhia Moscovei și Patriarhia Belgradului;

b) Bisericile Apusene (catolice și protestante), care întrebuințează stilul nou sau calendarul îndreptat prin reforma gregoriană, aplicată integral (atât pentru sărbătorile cu date fixe, cât și pentru cele cu date variabile);

c) Între acestea, o situație intermediară o au Bisericile Ortodoxe care au adoptat calendarul îndreptat după recomandările Conferinței interortodoxe de la Constantinopol din 1923 (între care și Biserica Ortodoxă Română) și care folosesc un calendar mixt, adică stilul nou pentru sărbătorile cu date fixe și Pascalia pe stil vechi pentru sărbătorile cu date mobile, ca o concesie făcută Bisericii Ortodoxe rămase la stilul vechi.

Uniformizarea creștinătății ortodoxe în această privință nu se va putea face decât atunci când cele trei Biserici Ortodoxe autocefale rămase cu stilul vechi se vor hotărî și ele să adopte calendarul îndreptat

⁷ A se vedea mai pe larg despre aceasta la capitolul despre sărbătoarea Paștilor, p. 261 ș.u.

conform datelor exacte ale științei astronomice, calendar folosit acum nu numai de tot restul lumii creștine, ci de aproape toată lumea civilizată.

După ce am văzut astfel calendarul sau sistemul actual de măsurare și împărțire a timpului, cu diferitele lui subdiviziuni – sistem folosit astăzi în mai toată lumea civilizată –, să vedem mai departe instituțiile (rânduilele) de cult, prin care Biserica Ortodoxă a reglementat viața religioasă a credincioșilor ei în cadrul calendarului creștin. Și, deoa-rece viața omului și a instituțiilor se măsoară de obicei în ani, în cele ce urmează vom vorbi de fapt despre anul bisericesc și diferitele lui subdiviziuni (perioade liturgice, sărbători, posturi etc.).

BIBLIOGRAFIE

Braniște, Ene Pr., „Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile ortodoxe”, în: *Ortodoxia*, VII (1955), 2, pp. 181-216 (cu bibliografie la sfârșit);

Cândea, Spiridon Pr., „Necesitatea unității pascale creștine”, în: *Mitropolia Ardealului*, X (1965), 4-6, pp. 371-418;

Couderc, Paul, *Le calendrier*, în coll. *Que sais-je?*, Paris, 1946;

Denis-Boulet, N., *Le calendrier chrétien*, în coll. *Que sais-je?*, vol. 112, Paris, 1959;

Gheorghiu, Vasile Pr., *Noțiuni de Cronologie calendaristică și calcul pascal*, București, 1935;

Ionașcu, Ion, Pall, Fr., „Elemente de Cronologie”, în *Documente privind istoria României*, vol. I: *Introducere*, București, 1956;

Janin, R., „La reforme du Calendrier dans les Églises orthodoxes”, în: *L'Unité de l'Église*, IV (1934), pp. 169-174;

Leclercq, H., „Kalendaria”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, VIII (1928), col. 624-667;

Necula, Nicolae Pr., „Despre calendar. Stil nou și stil vechi”, în vol. *Îndrumător pastoral*, Ed. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, Slobozia, 1996, pp. 10-12;

Negoită, A. Pr., „Calendarul”, în: *Mitropolia Banatului*, XIV (1964), 1-3, pp. 9-26; XV (1965), 1-3 și 4-6;

Oghițky, P., „Problema calendarului bisericesc” (în lb. rusă), în: *Lucrări Teologice* (Moscova), V (1968), pp. 109-116;

Polak, I.F., *Țimpul și Calendarul*, trad. din limba rusă de E. Sestopali, în coll. *Știința pentru toți*, vol. 38, București, 1949;

Sacerdoțeanu, Aurelian, *Introducere în Cronologie*, București, 1943;

Sakkas, Basil, „The calendar question”, în: *Orthodox Life* (U.S.A.), XXII (1972), 4, pp. 20-33, și 5, pp. 18-34;

Trasselli, C., „Calendario”, în *Enciclopedia Cattolica*, III (1949), P. Paschini (ed.), col. 357 ș.u.;

Voronov, L., „Problema calendarului bisericesc” (în lb. rusă), în: *Lucrări Teologice* (Богословский Труды), VII (1971), pp. 170-203.

CAPITOLUL II

ANUL BISERICESC (LITURGIC) ȘI SUBDIVIZIUNILE LUI

1. Comemorarea economiei mântuirii în cursul timpului și al diferitelor lui subdiviziuni

Înainte de Înălțarea Sa la cer, Mântuitorul a făgăduit Sfinților Săi Apostoli: „Iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (*Matei* 28, 20). Potrivit acestei făgăduințe, Biserica a fost preocupată încă de la început să asigure și să facă simțită prezența spirituală, nevăzută, dar reală și perpetuă a Mântuitorului, în mijlocul credincioșilor ei, în tot timpul vieții lor. Cum? Căutând să întrețină mereu vie amintirea vieții, a învățăturii și a faptelor Domnului, precum și a sfinților, în mintea și viața de toate zilele a credincioșilor, prin comemorarea periodică a acelor fapte. Acest scop l-a atins Biserica prin diferitele ei orânduiri și așezăminte de cult, dar mai ales prin întocmirea minunată a anului bisericesc (liturgic), cu sărbătorile, posturile, pomenirile morților și diferitele momente din cursul anului, importante din punct de vedere religios.

Ideea și intenția aceasta străbate toate subdiviziunile naturale și artificiale ale timpului, în cadrul cărora se scurge viața oamenilor: ziua, săptămâna, luna și anul. Prin sărbătorile, posturile, diferitele pomeniri și slujbele bisericești, care se succed și revin într-o anumită ordine în fiecare zi și în fiecare an, noi nu numai că reîmpăspătim în minte sau comemorăm, ci și re trăim, oarecum, periodic, momentele importante din viața și activitatea Mântuitorului, precum și din întreaga istorie sfântă a mântuirii, cu persoanele și evenimentele ei mai de seamă, dinainte de Venirea Domnului și de după Înălțarea Sa la cer.

Totodată, prin întocmirea calendarului ei în cursul fiecărui an liturgic, Biserica urmărește să înconjoare timpul vieții noastre pământești în patru cercuri concentrice. Ea caută să încadreze în curentul inepuizabil al harului divin și să sfințească, prin rugăciune continuă, toate subdiviziunile calendaristice ale timpului: *ziua*, cu diferitele ei împărțiri (seara, dimineața, ceasurile), *săptămâna*, *luna* și *anul*, iar prin acestea viața noastră întreagă, în împrejurările și momentele ei cele mai importante.

2. Ziua liturgică

Cea mai scurtă subdiviziune sau unitate naturală de măsură a timpului, indicată de luminătorii cerești, adică rezultată din mișcarea de rotație a Pământului în jurul axei sale, este *ziua*.

În cultul creștin, *ziua liturgică* nu începe cu miezul nopții sau cu dimineața, ca în măsurătoarea civilă (laică) a timpului, ci cu seara. Ziua liturgică este adică intervalul de timp dintre două seri consecutive; de aceea, sărbătorirea și slujba oricărei zile liturgice începe cu Vecernia din ajunul zilei respective, care este cea dintâi dintre Laudele bisericești zilnice. Această datină este moștenită din tradiția iudaică de socotire a timpului, așa cum o vedem concretizată în referatul biblic al zidirii lumii, unde zilele creației sunt numărate începând cu seara și continuând cu dimineața: „Și a fost *seară* și a fost *dimineață*: ziua întâi [...]. Și a fost *seară* și a fost *dimineață*: ziua a doua” (*Facerea* 1, 5, 8; cf. *Leviticul* 23, 32).

Fiecare zi din cursul anului este consacrată amintirii sau comemorării unui moment sau eveniment din istoria sfântă a mântuirii, din viața și activitatea Mântuitorului, a Sfintei Fecioare, a Sfinților Apostoli sau a unui sfânt (uneori a mai multor sfinți), așa precum ne arată calendarul bisericesc de perete din fiecare an, sinaxarul de la sfârșitul unor cărți de slujbă (*Ceaslovul*, *Liturghierul* și *Molitfelnicul*), precum și *Mineiele*, care cuprind slujbele pentru pomenirea și lauda sfinților respectivi.

Din punctul de vedere al importanței lor în viața religioasă, zilele liturgice se împart în două: zile de rând (lucrătoare) – cele mai numeroase – și zile de sărbătoare – mai puține, dar mai importante din punct de vedere religios.

Cele mai importante zile liturgice din cursul anului bisericesc sunt: Vinerea Patimilor, Duminica Sfințelor Paști și Duminica Rusaliilor (Duminica Mare), legate de cele trei evenimente de căpetenie din istoria sfântă a mântuirii: Patimile și Moartea Domnului, Învierea Sa și Pogorârea Sfântului Duh. După acestea vin, în ordinea importanței, celelalte sărbători ale Mântuitorului, ale Sfintei Fecioare și ale diferiților sfinți, despre care vom vorbi în capitolele următoare.

Tot din cultul iudaic a moștenit Biserica creștină și împărțirea zilelor în *ceasuri*, pe care evreii o adoptaseră și ei de la asiro-babilonieni. Lăsând la o parte nopțile (care erau împărțite, ca și la romani, mai întâi în trei sferturi și apoi în patru sferturi, numite *străji* sau *veghe*), ziua (adică intervalul de timp de dimineață până seara, socotit de 12 ore) era împărțită în patru sferturi de câte trei ore fiecare, numite *ceasuri*, și anume:

Ceasul I, cuprinzând primele trei ore ale dimineții (aproximativ între orele 6-9 a.m., în vremea echinocțiilor de primăvară și de toamnă);

Ceasul III, cuprinzând a doua parte a dimineții (aproximativ între orele 9-12 a.m.);

Ceasul VI, cuprinzând al treilea sfert al zilei (amiaza), aproximativ între orele 12-15;

Ceasul IX, cuprinzând al patrulea și ultimul sfert al zilei (seara), adică aproximativ orele 15-18, în vremea echinocțiilor de primăvară și de toamnă⁸.

Biserica (atât cea Ortodoxă, cât și cea Romano-Catolică) a reținut această veche împărțire, de origine orientală, a zilei, folosind-o în cultul ei, mai ales pentru indicarea și denumirea diferitelor momente de rugăciune din cursul zilei. Această rânduială se păstrează și astăzi în programul zilnic de rugăciune (al serviciului divin) din mănăstiri, deși,

⁸ Orele începeau să se numere de la răsăritul soarelui; de aceea, atât *ceasurile* din timpul zilei, cât și *veghele* (*străjile*) din timpul nopții variau ca mărime după anotimpuri: ceasurile erau mai lungi vara și mai scurte iarna, pe când veghele se prezentau invers. Regula era ca ora a șasea din noapte (începutul străjii a treia) să corespundă totdeauna cu miezul nopții, iar ora a șasea din zi, cu mijlocul zilei (amiaza). Deci numai în perioada echinocțiilor de primăvară și de toamnă, când zilele sunt egale cu nopțile, atât ceasurile din timpul zilei, cât și străjile nopții erau egale ca durată (câte trei ore fiecare, Ceasul I începând cu orele 6 dimineața, Ceasul III cu ora 9, iar Ceasul IX cu ora 3 p.m.).

cronologic, slujbele zilnice cu denumirile de mai sus, din *Ceaslov*, nu se mai săvârșesc exact la momentele din zi indicate de titulatura lor, ca odinioară. Dar prin aceste slujbe, putem spune că misterul mântuirii este comemorat și reînnoit simbolic în fiecare zi. Într-adevăr, întreaga rânduială a celor *Șapte Laude bisericești* – adică ciclul slujbelor care alcătuiesc serviciul divin public al fiecărei zile liturgice, așa cum se săvârșește el în mănăstiri și catedrale (Vecernia, Pavecernița, Miezonoptica, Utrenia și Ceasurile) – ne amintește și simbolizează, zilnic, toată economia mântuirii, de la cele mai îndepărtate începuturi ale ei (creația lumii și a omului), până la cele mai de pe urmă clipe ale vieții noastre și până la sfârșitul lumii.

3. Săptămâna liturgică

Fiecare grup sau ciclu de șapte zile liturgice alcătuiește o *săptămână liturgică*⁹.

Împărțirea timpului în săptămâni era necunoscută lumii greco-romane dinainte de Hristos, care se servea de calendarul egiptean, solar. Ea exista la iudei, care foloseau calendarul lunar, împrumutat de la asiro-babilonieni. Moise a dat consacrare religioasă acestei grupări a zilelor creației, împărțind lucrarea creației lumii în șase zile, urmate de o zi de repaus. Diviziunea lucrării dumnezeiești creatoare a devenit astfel modelul, regula sau unitatea de măsură a activității omenești: șase zile de lucru, una de odihnă. Biserica a moștenit de la Sinagogă tradiția de a întrebuinta săptămâna ca unitate de măsură a timpului, de a socoti duminica drept prima zi din săptămână, iar sâmbăta ca ultima zi a săptămânii¹⁰.

Săptămâna liturgică începe deci cu duminica (respectiv cu Vecernia de sâmbătă seara) și se sfârșește cu sâmbăta (respectiv cu Ceasul IX). Ea constituie o subdiviziune de mare importanță a anului bisericesc în

⁹ Ca toate celelalte denumiri românești ale subdiviziunilor timpului, și termenul *săptămână* este de origine latină (*septimana*, din *septem* - șapte și *mane* - diminează, zi).

¹⁰ Cf. *Matei* 28, 1, și locurile paralele: „După ce a trecut sâmbăta, când se lumina de ziua întâi a săptămânii (*duminica*)”.

cultul ortodox, deoarece reglementează succesiunea celor opt glasuri (ehuri sau moduri de cântare) ale Octoihului în tot cursul anului. Fiecare glas durează o săptămână și revine astfel din opt în opt săptămâni, începând de la Duminica Sfințelor Paști (glasul I în Săptămâna Luminată, glasul II în săptămâna a doua după Paști sau a lui Toma, glasul III în săptămâna a treia după Paști sau a Mironosițelor ș.a.m.d.).

În cărțile de slujbă, toate cele 52 de săptămâni ale anului bisericesc sunt denumite sau indicate prin numărul lor de ordine, de după cele două mari sărbători cu dată variabilă ale cultului ortodox: Paștile și Rusaliile.

Astfel, șirul săptămânilor din cursul anului bisericesc ortodox începe cu Săptămâna Luminată (prima după Paști) și se termină cu cea a Sfințelor Patimi dinaintea Paștelui următor, numită și *Săptămâna Mare*¹¹. Un an bisericesc complet are 52 săptămâni (= 365 : 7), dar de la un Paște până la altul pot fi mai multe sau mai puține săptămâni, din pricina datei variabile a acestei sărbători: când Paștile din anul curent cade la o dată mai înaintată (târzie), iar cel din anul viitor la o dată mai devreme, numărul săptămânilor dintre acești doi Paști consecutivi e mai mic de 52; dacă, dimpotrivă, Paștile dintr-un an oarecare cade mai devreme, iar cel din anul următor mai târziu, numărul săptămânilor dintre ele este mai mare de 52.

Cele mai însemnate săptămâni liturgice din cursul anului bisericesc sunt: Săptămâna Patimilor Domnului și Săptămâna Luminată (a Paștilor), indisolubil legate între ele. Din punct de vedere calendaristic, au de asemenea o importanță aparte: săptămâna dinainte și cea de după Rusalii, săptămâna dinainte și cea de după Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie), precum și săptămânile de dinainte și de după Nașterea Domnului și Botezul Domnului.

¹¹ Denumirea veche (gr. μεγάλη ἐβδομάς) se găsește, încă din secolul al IV-lea, la Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia a II-a la Psalmul 145*, 1, în PG 55, col. 519; cf. *Constituțiile Apostolice*, V, 15, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 682-683. În vechime, săptămâna aceasta se numea și *Săptămâna Paștilor*, fiind vorba de *Paștile Crucii* sau al *Patimilor* (Πάσχα σταυρόσιμον); cf. EGERIA, *Pelerinaj la locuri sfinte* (*Peregrinatio ad loca sancta*), XXX, 1: „Septimana paschale, quam hic appellant septimana maior”, în vol. *Itinerarium Egeriae* (*Peregrinatio Etheriae*), Otto PRINZ (ed.), Heidelberg ⁵1960, p. 41, și în vol. EGERIA, *Pelerinaj în locuri sfinte*, ediție bilingvă, trad. C. Frișan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.

În cadrul săptămânii, fiecare zi (luni, marți etc.) este închinată, în serviciul liturgic, pomenirii unuia (unora) dintre persoanele sau momentele de seamă ale istoriei sfinte, toate în directă legătură cu Persoana și cu activitatea Mântuitorului și care, pentru importanța lor, sunt comemorate săptămânal, deci de 52 ori pe an.

Astfel, *duminica* este – precum vom vedea mai pe larg în capitolul următor – ziua sau sărbătoarea săptămânală a *Învierii Domnului*, cel mai mare eveniment din istoria sfântă a mântuirii.

Lunea este închinată cinstirii *Sfinților Îngeri*, care au fost creați înaintea oamenilor și au slujit mântuirii acestora, ca trimiși ai lui Dumnezeu, ca vestitori ai voii Lui și ca mijlocitori între Dumnezeu și oameni.

Marțea e închinată amintirii celor mai vechi dintre sfinții calendarului creștin în ordine cronologică, adică *Sfinților Proroci* în general, și îndeosebi Sf. Ioan Prorocul, Înaintemergătorul și Botezătorul Domnului, care este ultimul și cel mai mare dintre Profeții și Dreptii Vechiului Testament (cf. *Luca* 7, 28), fiind numit adesea și *mijlocitor* (μεσίτης) între Legea Veche și cea Nouă¹².

Miercurea și *vinerea* sunt închinare *Sfintei Cruci* și *Sfintelor Patimi* ale Domnului, pentru că miercuri au făcut sfat cărturarii și arhieriei ca să-L prindă pe Iisus, iar vineri L-au răstignit pe Cruce.

Joia e închinată amintirii *Sfinților Apostoli*, pentru că joi a avut loc Cina cea de Taină, la care Mântuitorul a întemeiat Sfânta Liturghie, în prezența Sfinților Apostoli, cărora Domnul le-a dat porunca și puterea de a face această slujbă întru pomenirea Sa. Aceștia se bucură de privilegiul unei pomeniri sau sărbătoriri săptămânale, ca unii care au fost colaboratorii cei mai apropiați și ucenicii direcți ai Domnului, propovăduitorii și răspânditorii credinței creștine și temeliile sau stâlpii Bisericii. Cu ei începe șirul Martirilor și al Sfinților Legii celei Noi, după cum cu Sf. Ioan Botezătorul se încheie șirul Dreptilor dinainte de Mântuitorul.

Tot joia se pomenește și *Sf. Ierarh Nicolae*, Arhiepiscopul Mirelor Lichiei, unul dintre cei mai populari și venerați sfinți ai creștinătății

¹² Cf. Canonul de marți, glas I, Cântarea a 9-a, Stihira I, a Sf. Ioan Botezătorul: „Iată sfeșnicul care luminează celor dintâi întunericii vieții [...] marele Înaintemergător, *mijlocitorul Legii Vechi și ai celei Noi*” (*Octoiul Mare*, București, 1975, p. 52).

ortodoxe, ca reprezentant al *Sfinților Părinți (ierarhi)*, socotiți urmași și continuatori ai Sfinților Apostoli la conducerea Bisericii și la săvârșirea lucrărilor sfinte ale cultului divin.

Sâmbăta e închinată amintirii *tuturor morților* și în primul rând a *Sfinților Mărturisitori și Mucenici*, care și-au dat viața pentru Hristos sau au pățimit pentru biruința credinței creștine în lume. De ce? Mai întâi pentru că în această zi Domnul a stat cu trupul în mormânt, iar cu sufletul și cu dumnezeirea S-a coborât la iad, pentru a dezlega și a scoate din el pe toți Dreptii Legii Vechi, cei din veac adormiți; al doilea motiv, pentru că sâmbăta, fiind ziua în care s-a terminat creația lumii și în care Creatorul S-a odihnit de lucrarea Sa, este și icoana sau preînchipuirea odihnei celei veșnice și fericite, de care se bucură sfinții, după ieșirea lor din ostenele vieții pământești.

4. Luna ca subdiviziune a anului bisericesc

Ceva mai puțină importanță are în cadrul anului bisericesc împărțirea timpului în *luni*. Dacă în viața socială luna are o mare importanță ca unitate de măsură a timpului (mai ales în latura economico-financiară), nu tot așa stau lucrurile în sectorul vieții religioase și îndeosebi în domeniul cultului ortodox, unde rolul fundamental din punct de vedere cronologic îl joacă săptămâna. Precum am văzut, cele 12 luni ale anului calendaristic iulian constituie subdiviziuni arbitrare și artificiale ale timpului, deoarece durata lor nu corespunde exact cu mersul lunii pe cer (cu mișcarea ei de rotație în jurul Pământului) și nu este aceeași pentru toate, ci variază de la 28 la 31 de zile. De aceea, nici începutul lunilor nu corespunde totdeauna cu acela al săptămânilor; în cursul aceluiași an, o lună începe cu o anumită zi din săptămână (luni, marți, miercuri etc.), celelalte luni cu alte zile ale săptămânii, care se schimbă de la an la an pentru fiecare lună.

Totuși, Biserica a adoptat și ea, în calendarul ei liturgic, sistemul de împărțire a timpului în luni, moștenit de la strămoșii noștri romani și așa de mult uzitat până astăzi, în viața publică, la toate popoarele. Șirul lunilor anului bisericesc ortodox începe însă nu cu ianuarie, ca

în calendarul civil, ci cu septembrie și se sfârșește cu august, deoarece începutul anului bisericesc e socotit la 1 septembrie (vezi mai departe).

Așadar, în calendarul creștin, fiecare zi liturgică, socotită după numărul ei de ordine din cadrul lunii respective (1 septembrie, 2 mai, 5 august etc.), este închinată amintirii, comemorării sau sărbătoririi unui anumit fapt (eveniment sau moment) din istoria mântuirii sau unei (unor) anumite persoane sfinte, care se serbează *o singură dată pe an* și pe care ni le arată atât calendarele bisericești de perete și sinaxarele de la sfârșitul cărților de slujbă indicate mai sus, cât și sinaxarele din serviciul Utreniei, pe care le găsim în *Mineie*. Ziua de 1 ianuarie este consacrată pomenirii și cinstirii deosebite a Tăierii împrejur a Domnului nostru Iisus Hristos și totodată cinstirii Sf. Vasile cel Mare; cea de 2 februarie ne amintește de aducerea Pruncului Sfânt la Templu și Întâmpinarea Lui de către Bătrânul Simeon; cea de 29 iunie sărbătorește pe Sf. Ap. Petru și Pavel ș.a.m.d. Împărțirea anului bisericesc ortodox în luni a dat astfel naștere celor 12 *Mineie* (cărțile de ritual care cuprind slujbele sfinților din fiecare lună).

5. Anul bisericesc și cele trei mari perioade ale sale

Spre deosebire de anul civil, care începe la 1 ianuarie, anul bisericesc începe la 1 septembrie, pentru că, după tradiția moștenită din Legea Veche, în această zi (care era și începutul anului civil la evrei) s-a început creația lumii și tot în această zi Și-ar fi început Mântuitorul activitatea Sa publică, atunci când a citit în sinagogă cuvintele Prorocului Isaia (*Isaia* 61, 1-2), care profețeau despre Sine: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns ca să binevestesc săracilor [...], să vestesc anul plăcut Domnului” (*Luca* 4, 18-19)¹³.

La romano-catolici, anul bisericesc începe cu prima duminică din Advent (*Adventus*), adică duminica cea mai apropiată de 30 noiembrie, deci cu aproximativ patru săptămâni înainte de Crăciun.

¹³ Cf. sinaxarul zilei 1 din *Mineiul pe septembrie*.

În centrul istoriei mântuirii noastre și al activității răscumpărătoare a Mântuitorului stă *Jertfa Sa*, adică Patimile și Moartea Sa pe Cruce, urmate de Învierea Sa din morți; tot astfel, în centrul sau inima anului bisericesc stau Paștile sau sărbătoarea Învierii, cu săptămâna Sfințelor Patimi dinaintea ei.

Ca mijloc de comemorare a vieții și a activității răscumpărătoare a Mântuitorului, anul bisericesc ortodox are în centrul său sărbătoarea Sfințelor Paști și se poate împărți în trei mari faze sau perioade, numite după cartea principală de slujbă, folosită de cântăreții de strană în fiecare dintre aceste perioade:

- a) Perioada Triodului (perioada prepascală);
- b) Perioada Penticostarului (perioada pascală);
- c) Perioada Octoiului (perioada postpascală).

Fiecare dintre acestea cuprinde un anumit număr de săptămâni.

a) *Perioada Triodului* ține de la Duminica Vameșului și a Fariseului (cu trei săptămâni înainte de începutul Postului Paștilor) până la Duminica Paștilor (în total, zece săptămâni). Primele trei săptămâni din această perioadă alcătuiesc vremea de pregătire sufletească în vederea începerii postului, iar restul de șapte săptămâni – adică însuși Postul Paștilor – este vremea de pregătire, prin pocăință, post și rugăciune, pentru marea sărbătoare a Învierii, precedată de amintirea Patimilor Celui ce S-a răstignit pentru noi.

b) *Perioada Penticostarului* ține de la Duminica Paștilor până la Duminica întâi după Rusalii sau a Tuturor Sfinților (în total, opt săptămâni).

c) *Perioada Octoiului* ține tot restul anului, adică de la sfârșitul Penticostarului până la începutul Triodului. Este cea mai lungă perioadă din cursul anului bisericesc. Durata ei variază între 26 și 40 de săptămâni, în funcție de data Paștilor: cu cât într-un an oarecare Paștile cad mai devreme, iar în anul următor mai târziu, cu atât perioada Octoiului dintre ele este mai lungă; dimpotrivă, cu cât într-un an oarecare Paștile cad mai târziu, iar în anul următor mai devreme, cu atât perioada Octoiului dintre ele se scurtează. De altfel, toate aceste trei perioade, fiind dependente de data variabilă a Paștilor, încep și sfârșesc nu la date fixe, ci variabile de la an la an.

Fiecare dintre aceste trei perioade sau faze ale anului bisericesc are în centrul ei un moment liturgic către care gravitează toate celelalte sărbători ale ei:

Octoiul are ca sărbătoare centrală (culminantă) Nașterea Domnului, urmată de Bobotează (ambele praznice se sărbătoreau la început în aceeași zi)¹⁴;

Triodul culminează cu Vinerea Patimilor;

Penticostarul începe cu Paștile și se încheie cu Rusaliile (Pogorârea Sfântului Duh), cele mai mari sărbători ale creștinătății ortodoxe.

Fiecare dintre aceste perioade reînnoiește sau comemorează anual o anumită latură sau parte din viața și activitatea Mântuitorului.

Astfel, *perioada Octoiului* comemorează și sărbătorește evenimentele dinainte de Venirea Mântuitorului, până în ajunul Patimilor Sale. Cu alte cuvinte, reînnoiește activitatea profetică, didactică sau învățăto-rească a Domnului, în care El a dat lumii învățătura divină a Evangheliei Sale.

Perioada Triodului reînnoiește oficiul arhieresc al Mântuitorului sau activitatea Sa de Mare Preot, îndeplinită mai ales prin Jertfă, adică prin Patimile și Moartea Sa pe Cruce.

Perioada Penticostarului reprezintă și celebrează timpul dintre Înviere și Înălțarea întru slavă a Domnului, urmată de Pogorârea Sfântului Duh și întemeierea Bisericii creștine; ea sărbătorește (come-morează) pe Iisus Cel slăvit și transfigurat, de după Înviere, sau pe Mântuitorul ca Împărat și Întemeietor al Bisericii Sale. Este astfel perioada biruinței asupra păcatului și a morții, vremea triumfului și a bucuriei pascale, care urmează după vremea de luptă cu păcatul, de întristare și de pocăință.

Prin urmare, în cursul fiecărui an bisericesc, ni se reprezintă și se reînnoiește sau se comemorează întreaga viață și activitate a Domnului, în toate cele trei laturi sau aspecte ale misiunii Sale: cea de Învățător (Profet), cea de Arhiereu (Mare Preot) și cea de Împărat sau Biruitor al păcatului și al morții. Cea mai importantă dintre acestea în iconomia mântuirii este latura și activitatea arhierescă; de aceea, celebrarea

¹⁴ Vezi capitolul despre *Sărbătorile împărătești cu date fixe*, p. 235 ș.u.

liturgică a Patimilor și Învierii Domnului rămâne centrul vieții lui Hristos în Biserică și inima întregului an bisericesc; tot ceea ce premerge și ceea ce urmează acestui timp nu constituie decât o pregătire și o încoronare sau desăvârșire a lui. De aceea, întregul cult al Bisericii, în diferitele lui manifestări, are un *caracter pascal* și între alte funcții ale lui este și aceea de a pune în evidență „virtualitățile multiple ale misterului pascal și de a-i asigura prezența eficace atât timp cât Biserica se va găsi angajată în durată istoriei și a lumii”¹⁵.

Astfel, prin întocmirea anului bisericesc și prin orânduirile ei de cult, Biserica urmărește în primul rând ca Persoana și amintirea Mântuitorului să fie prezentă în chip tainic, dar real și continuu, în fiecare din zilele și din anii vieții noastre. Datorită șirului de sărbători, fazele vieții lui Iisus, activitatea și învățătura Sa sunt reproduse sau împrăștiate și reactualizate sau făcute prezente în chip liturgic (sacramental) în fiecare an pe pământ. În acest fel, anul bisericesc ortodox reînnoiește, în cadrele timpului istoric și ale experienței umane, viața cu Hristos și în Hristos; prin el se realizează un fel de prelungire a întrupării și a vieții istorice a Mântuitorului, prin mijlocirea căruia Acesta continuă să trăiască în Biserică, de-a pururea viu în viața credincioșilor, așa cum trăia odinioară pe pământ.

Totodată, prin celălalt ciclu al sărbătorilor mineale (ale Sinaxarului sau Minologhiului) din cursul anului bisericesc, concomitent cu comemorarea Mântuitorului, se reînnoiește anual și se perpetuează în veșnicie amintirea vieții și activității tuturor celorlalte persoane sfinte din iconomia mântuirii și din istoria Bisericii: atât a Profeților și a Dreptilor dinainte de El, care L-au așteptat și L-au prevestit, cât și a Sfinților Apostoli, propovăduitori, martiri și a tuturor sfinților care I-au urmat, care au activat și s-au jertfit pentru Biserică sau au contribuit, în vreun fel oarecare, la progresul și mărirea ei. Fiecare an nou din viața Bisericii este o istorie a iconomiei mântuirii în rezumat, reînnoită prin rânduiala liturgică, iar fiecare zi liturgică este o *feria* (lat. *feriae* - *sărbătoare*) deschisă spre eshatologie. Acestea caracterizează timpul *eshatologic* sau *eclesial*, timpul sfințit, spre deosebire de cel istoric.

¹⁵ I.H. DALMAIS, în vol. *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, A.G. MARTIMORT (coord.), Paris, 1961, p. 218.

Anul bisericesc ortodox e alcătuit din combinarea a două cicluri concentrice, dar deosebite, de sărbători sau zile liturgice:

Unul mobil (cu date variabile de la an la an), care se învârtă în jurul mării sărbători a Paștilor și are în centrul său exclusiv Persoana și activitatea Mântuitorului, pe care o preaslăvește în tot cursul anului, prin cântările *Octoihului*, ale *Triodului* și ale *Penticostarului* (*ciclul hristologic* sau *pascal*);

Altul, fix, care comemorează îndeosebi șirul sfinților pomeniți în fiecare zi din cele 12 luni ale anului calendaristic, începând cu septembrie și terminând cu august (*ciclul sanctoral* sau *mineal*).

Primul ciclu reprezintă o reminiscență a calendarului lunar al evreilor, iar al doilea este de origine pur creștină, fiind introdus în calendarul solar iulian.

Fiecare zi liturgică din cursul anului bisericesc aparține astfel deopotrivă ambelor cicluri: ca zi a săptămânii (luni, marți, miercuri etc.) ea aparține ciclului pascal sau hristologic; ca zi a lunii (1 septembrie, 2 octombrie, 5 noiembrie etc.), ea aparține ciclului sanctoral (mineal). De aceea, cu mici excepții (pe care le arată *Tipicul*), potrivit acestei duble semnificații (întrebuințări), slujba completă a fiecărei zi liturgice e un rezultat al combinării cântărilor din *Octoih* (respectiv din *Triod* sau *Penticostar*) cu cele din *Mineiul* lunii respective.

BIBLIOGRAFIE

Alt, Heinrich, *Das Kirchenjahr des christlichen Morgen und Abendlandes*, Berlin, 1860;

Baumstark, A., *Liturgie comparée*, B. Botte (OSB) (ed.), Chevêtogne, 1953, cap. IX, pp. 168-193;

Cattaneo, E., „Lo sviluppo del calendario intorno al mistero pasquale” („Dezvoltarea calendarului în jurul misterului pascal”), în: *Rivista Liturgica* (Torino), LVII (1970), pp. 257-272;

Dalmaï, I.H., „Le temps de l'Église”, în vol. *L'Église et les Églises*, Chevêtogne, 1954, pp. 87-103;

Dix, G. (OSB), *The Shape of the Liturgy*, London, 1945, cap. XI, pp. 303-396;

- Feder, J., *L'année du Seigneur. Nouveau manuel pour les chrétiens d'aujourd'hui*, Paris, 1970;
- Gibson, G.M., *The Story of Christian Year*, Freeport, 1972;
- Kirchoff, K., „Das heilige Jahr – der heilige Dienst”, în vol. *Das christliche Ostern*, Regensburg, 1939, pp. 75-93;
- „L'économie du salut et le cycle liturgique”, în: *La Maison Dieu*, XXX (1952), pp. 3-103 (de diverși autori);
- Loehr, A., *L'année du Seigneur*, Bruges, 1946, 2 vol.;
- Marsili, S., „Il tempo liturgica attuazione della storia della salvezza”, în: *Rivista Liturgica*, LVII (1970), pp. 207-235;
- MacArthur, A.A., *The Evolution of the Christian Year*, London, 1953;
- Mitrofanovici, Vasile Pr., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor Tarnavschi, Nectarie Cotlarciuc (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929, p. 104 ș.u.;
- Molien, L.A., *La prière de l'Église*, vol. II: *L'année liturgique*, Paris, 1924;
- Necula, Nicolae Pr., „Importanța anului liturgic în viața credincioșilor”, în *Almanah bisericesc*, Ed. Arhiepiscopiei Sloboziei și Călărașilor, Slobozia, 1997, pp. 30-33;
- Necula, Nicolae Pr., „Săptămâna Sfințelor Patimi în viața credincioșilor”, în: *Glasul Bisericii*, LV (1996), 1-4, pp. 33-38;
- Parsch, P., *Le guide dans l'année liturgique*, trad. din germ. Marcel Gauthier, 5 vol., Paris, 1954 ș.u.;
- Pascher, J., *Das liturgische Jahr*, München, 1963;
- Pletosu, Gr., „Dezvoltarea istorică a anului bisericesc”, în: *Revista Teologică* (Sibiu), 1907, 7-8;
- Roguet, A.M., *La vie sacramentale dans l'année liturgique*, în coll. *L'esprit liturgique*, vol. 19, Paris, 1962;
- Söhngen, G., *Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament*, München, 1967;
- Stoelen, A., „L'année liturgique byzantine”, în: *Irénikon*, IV (1928); *Stage of Experience. The Year in the Church. An ecumenical symposium from Taizé*, 1965;
- The Christian Year*, Dobson, H.W. (ed.), 1961;
- Vintilescu, Petre Pr., *Curs de Liturgică Generală*, București, 1940;
- Un moine de l'Église d'Orient, *L'an de grâce du Seigneur*, 2 vol., Beyrouth, 1972.

CAPITOLUL III

DESPRE SĂRBĂTORI, ÎN GENERAL

1. Ce sunt sărbătorile?

Cuvântul *sărbătoare* (εορτή, *feriae, festum, festivitas, solemnitas*, slavo-rus. праздник) este de origine latină (*servatoria*, de la *servo, are - a păstra, a conserva, a respecta*). În înțeles creștin-ortodox, numim *sărbători* acele zile liturgice mai importante din cursul anului bisericesc, care sunt închinat comemorării faptelor sau momentelor de căpetenie din istoria mântuirii (Nașterea Domnului, Învierea Sa, Înălțarea etc.) și a principalelor persoane sfinte (Mântuitorul, sfinții cei mai venerați de credincioși, ca Sfântul Nicolae ș.a.).

În viața religioasă a credincioșilor din enorii, zilele de sărbătoare se deosebesc de restul zilelor anului (zilele de rând sau lucrătoare) mai întâi prin aceea că în biserici se oficiază serviciul divin, la care credincioșii iau parte, prăznuind astfel, adică cinstind și comemorând evenimentul sau sfântul sărbătorit; în al doilea rând, prin repaos sau odihnă, adică prin întreruperea lucrului, a ocupațiilor și a îndeletnicirilor obișnuite din celelalte zile și prin înlocuirea lor cu activități sau preocupări de natură religioasă, spirituală. În mănăstiri, unde serviciul divin se săvârșește zilnic, sărbătorile se deosebesc prin aceea că slujbele bisericesti din zilele respective se oficiază mai pe larg și mai solemn decât cele din restul zilelor.

În calendarul bisericesc de perete (ca și în sinaxarele din cărțile de slujbă), zilele de sărbătoare se pot identifica ușor, fiind scrise de obicei cu roșu și indicate prin anumite semne tipiconale (o cruce roșie, simplă ori urmată de o paranteză).

2. Vechimea și universalitatea sărbătorilor

Instituția sărbătorilor urcă până la originile omenirii religioase; sărbătorile fac parte din formele sociale ale vieții religioase la toate popoarele. Ele au fost instituite din nevoia firească, pe care au simțit-o oamenii, de a evada din când în când din fâgașul obișnuit al vieții și preocupărilor de toate zilele, pentru a se dedica mai intens preocupărilor religioase, împlinindu-și datoriile tradiționale sau legale față de suflet și față de divinitate. În toate religiile există sărbători, adică zile anume consacrate cultului public al divinităților respective. Evreii aveau, în afară de sabbatul sau sărbătoarea săptămânală, sărbători anuale, ca cea a Paștilor, a Cincizecimii, a Corturilor, a Împăcării sau Curățirii, Purim ș.a.; toate aminteau de fapte importante din istoria lor religioasă și politică. Alte popoare din antichitate aveau, de asemenea, sărbătorile lor fixe sau mobile, dintre care unele cu caracter naturist (*neomeniile* sau lunile noi, începutul anului), altele cu caracter agrar sau câmpenesc (în legătură cu echinocțiile și solstițiile), altele cu caracter istorico-social (aniversări sau comemorări ale unor evenimente triste ori fericite din viața publică), altele cu caracter privat sau familial (la romani, cultul Larilor sau al strămoșilor, cultul Manilor, cultul Penaților).

Imperiul Roman, în cadrul căruia s-a născut creștinismul, avea sărbătorile sale (*feriae*), adică zile anume consacrate cultului public al zeilor și deosebite de cele comune, prin întreruperea sau suspendarea activității obișnuite, prin frecventarea altarelor și a templelor zeilor și prin îndeplinirea ceremoniilor rituale îndătinate. Unele erau sărbători private (cu caracter familial), altele publice (ale statului sau legale).

Nu e de mirare că și religia creștină și-a avut, încă de la început, sărbătorile sale. Acestea s-au format după dublul model: ebraic și greco-roman, pe care îl oferea mediul ambiant în care a apărut și s-a dezvoltat creștinismul. Ele au apărut ca o formă necesară de manifestare a cultului public al religiei celei noi, adică de adunare a credincioșilor în jurul altarelor și al clerului, ca o comunitate însuflețită de aceleași credințe, idealuri și sentimente religioase, deci ca Biserică, în sensul ei spiritual și social, de instituție sau obște a credincioșilor.

3. Instituirea sărbătorilor creștine

La început, creștinii proveniți dintre iudei, care erau majoritari în prima comunitate din Ierusalim, continuă să respecte sărbătorile iudaice cu care fuseseră obișnuiți, așa cum făceau și Sfinții Apostoli (*Faptele Apostolilor* 2, 1; 20, 16). De aceea, cele mai vechi sărbători creștine apar ca prelungiri (într-un nou spirit) ale celor mai mari sărbători iudaice, pe lângă care ele se juxtapun la început, cu care coexistă o bună bucată de vreme și pe care apoi le înlocuiesc definitiv. Acestea sunt: duminica (în locul sabatului iudaic), Paștile și Rusaliile (în locul celor două mari sărbători iudaice corespunzătoare, din lunile întâi și a treia ale calendarului evreiesc: Pasha și Cincizecimea). De fapt, cele două din urmă nu sunt în calendarul creștin decât cele mai importante duminici din cursul anului. Aceste trei sărbători sunt singurele sărbători creștine cu caracter general din primele trei secole. Abia în decursul secolului al III-lea apare sporadic, după opinia majorității istoricilor, cel de-al treilea praznic împăratesc, adică sărbătoarea Epifaniei sau Teofaniei, o sărbătoare comună a Nașterii sau Întropării Domnului și în același timp a Botezului Său¹⁶.

Dar încă din secolul al II-lea, calendarul creștin începe să se îmbogățească printr-o nouă serie de sărbători, prilejuate de persecuțiile religioase: cele ale sfinților martiri și mărturisitori (*memoriae*, γενέθλια, *natales*, *natalitia*), la care se adăugară zilele de înmormântare ale episcopilor (*depositiones*). Cu caracter local la început, acestea sunt și cele dintâi sărbători de origine pur creștină; una dintre cele mai vechi, menționate în documente, este cea a Sfântului Policarp, episcopul Smirnei, inaugurată îndată după moartea lui († 155).

Încetarea persecuțiilor, favorizând libera dezvoltare a cultului creștin în general, a înlesnit și apariția unor noi și mărețe sărbători, care se înmulțesc treptat din secolul al IV-lea înainte, începând cu cele ale Mântuitorului și ale Sfintei Cruci, aproape toate de origine palestiniană. Începând cu secolul al IV-lea, apar în documente și cele mai

¹⁶ Vezi la capitolul despre sărbătoarea Crăciunului o altă opinie despre originea și vechimea ei, p. 238 ș.u.

vechi sărbători ale Maicii Domnului (Buna Vestire și Adormirea), ale Sfinților Îngeri (acestea însă menționate sporadic mult mai devreme), ale sfinților mai importanți din Vechiul și din Noul Testament, precum și ale unor evenimente mai importante din istoria Bisericii. Secolul următor a adus mai ales înmulțirea sărbătorilor Maicii Domnului (în Răsărit, Nașterea și Intrarea în Biserică) și ale sfinților pustnici, călugări și asceți din secolele IV-V.

Cu excepția celor trei mari sărbători creștine din epoca apostolică (duminica, Paștile și Cincizecimea), toate celelalte sărbători au avut la început caracter local. Multe dintre ele au fost la origine aniversări anuale ale zilei sfințirii (inaugurării sau târnosirii) unor biserici închinat sfintilor sau evenimentelor respective, cum este cazul cu sărbătoarea ortodoxă a Înălțării Sfintei Cruci de la 14 septembrie sau cu sărbătorile Sfinților Îngeri. Secolul al IV-lea a adus generalizarea, în toată lumea creștină sau în cele mai multe dintre Bisericile locale, a unor sărbători cu caracter local până atunci. În această vreme au avut loc influențe și schimburi reciproce între Răsărit și Apus sau între diversele Biserici locale, ceea ce a dus la răspândirea unor sărbători locale și transformarea lor din sărbători locale sau regionale, în sărbători universale ale Bisericii. Pentru aceste schimburi reciproce e grăitor îndeosebi cazul celor două mari sărbători ale Mântuitorului: Nașterea și Botezul¹⁷. Nu mai puțin a ajutat la această generalizare și transportarea sfintelor moaște de martiri și fărâmițarea lor, precum și pelerinajele la mormintele lor și la Locurile Sfinte, care au luat un mare avânt încă din vremea Sf. Împărat Constantin cel Mare. Lăsând la o parte sărbătorile Mântuitorului și pe cele ale Maicii Domnului, cele dintâi sărbători ale sfinților, care au căpătat extensiune generală în întreaga Biserică, sunt cele ale Sf. Ioan Botezătorul (de origine palestiniană, importate în Apus din secolul al V-lea înainte), ale Sf. Ap. Petru și Pavel (de origine apuseană, la Roma, în secolul al IV-lea) și cea a Sf. Mucenic Ștefan (de origine ierusalimiteană, secolul al IV-lea). S-au notat, de asemenea, în calendare și zilele aflării,

¹⁷ Vezi mai departe, la *Sărbătorile împărătești*, p. 238 ș.u.

transportării sau depunerii moaștelor de sfinți în diferite biserici, zile care au devenit la rândul lor sărbători locale (aducerea moaștelor Sf. Ioan Gură de Aur la Constantinopol, la 27 ianuarie).

Apariția de noi sărbători și, prin urmare, înmulțirea treptată a numărului sărbătorilor a adus și dispariția unora mai vechi, cu caracter local și legate de unele evenimente trecute sau de monumente dispărute cu timpul, cum e cazul aniversării sfințirii Bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim, la 13 septembrie, care spre sfârșitul secolului al IV-lea se serba cu mare solemnitățe timp de opt zile, dar care apoi a dispărut, luându-i locul noua sărbătoare a Înălțării Sfintei Cruci, de la 14 septembrie¹⁸.

Așadar, până în secolul al VI-lea, calendarul creștin este aproape definitiv format, în ceea ce privește sărbătorile mari de peste an, care până în această vreme apar aproape toate și sunt sărbătorite mai pretutindeni, în deosebi în Răsărit. El s-a format la început sub influența celui iudaic, apoi reprezintă o dezvoltare proprie a vieții religioase creștine. Calendarul păgân n-a exercitat decât cel mult o influență indirectă asupra celui creștin. N-a fost adoptată în creștinism nicio sărbătoare păgână, chiar dacă se constată unele coincidențe de date, întâmplătoare sau intenționate, între unele sărbători creștine cu date fixe și cele păgâne, pe care acestea le-au înlocuit (ca în cazul sărbătorii Crăciunului, al Nașterii Sf. Ioan Botezătorul ș.a.). Reminiscente păgâne supraviețuiesc doar în folclor, adică în datinile, credințele și riturile cvasireligioase, legate mai ales de vechile sărbători păgâne cu caracter naturist, înlocuite de cele creștine (Crăciunul, 1 ianuarie, 24 iunie, Rusaliile).

Dintre marile centre ale creștinătății antice, rolul principal în formarea sărbătorilor calendarului creștin l-a avut în Răsărit la început Ierusalimul și apoi Constantinopolul (Bizanțul), iar în Apus, Roma. Rolul de intermediar în ceea ce privește schimburile și influențele reciproce dintre Răsărit și Apus în domeniul heortologic l-au jucat Galia și grecii din sudul Italiei.

¹⁸ Vezi mai departe, la *Sărbătorile Sfintei Cruci*, p. 324 ș.u.

4. Cele mai vechi liste de sărbători creștine (minologhii, heortologhii, martirologhii, sinaxare, calendare).

Sinaxarul ortodox

Cine a instituit sărbătorile? Rolul principal în crearea și fixarea sărbătorilor în faza lor locală, precum și în generalizarea lor mai târziu, l-a avut în Răsărit pietatea populară, adică mulțimile credincioșilor, iar uneori mănăstirile. Biserica, prin reprezentanții sau conducătorii ei legali (episcopi și sinoade), n-a făcut altceva decât să le recunoască și să le consacre cu autoritatea ei oficială, consemnându-le în listele de sărbători (calendarele de mai târziu).

Uneori, decrete sau dispoziții ale împăraților bizantini (Justinian, Justin, Mauriciu) consfințesc și favorizează răspândirea sau generalizarea unor sărbători locale ori fixează data lor, variabilă până la ei, pentru uniformizare.

Numărul, datele și uneori importanța sau felul sărbătorilor au fost notate de timpuriu (începând din secolul al III-lea), în liste cu diferite numiri: *calendare*, *heortologhii* (ἑορτολόγια), *martirologhii*, *minologhii* sau *sinaxare*. Cele mai vechi liste de acest fel apar în lucrările marelui scriitor apusean Sf. Ipolit din Roma (secolul al III-lea) și în diferitele *Rânduiești* sau *Constituții bisericești* anonime sau pseudoepigrafe, redactate în secolele III-IV, cum sunt *Constituțiile Apostolice* (V, 13-20: lista sărbătorilor creștine din acea epocă; cf. VIII, 33).

Fiecare Biserică locală avea la început calendarul său propriu. Din combinarea diverselor calendare locale (mai ales ale marilor metropole), care încep să se influențeze reciproc în cursul secolului al IV-lea, au rezultat *martirologhiile*, cu caracter regional și apoi general, care apar în Africa și Asia Mică, începând din a doua jumătate a secolului al IV-lea.

De la Constantinopol, calendarul bisericesc a fost adoptat și de popoarele ortodoxe care au fost creștinate sub influența Bizanțului (slavii) sau care au stat în dependență bisericească de Patriarhia Ecumenică (românii).

Un rol decisiv în formarea calendarului (sinaxarului) ortodox de astăzi l-a avut Sf. Simeon Metafrastul (Logofătul) din secolul al X-lea, care a compilat diversele sinaxarii mai vechi ale Bisericilor locale și a alcătuit un sinaxar complet al Bisericii Răsăritului de atunci, având la

bază pe cel constantinopolitan. Opera lui, care stă la baza calendarului ortodox actual, a fost revizuită fundamental în secolul al XVIII-lea de marele cărturar și pustnic athonit Sf. Nicodim Aghioritul, care a editat cel mai complet sinaxar ortodox, cuprinzând și pe sfinții greci de după schismă și pe Neomartirii greci de până atunci. În forma din *Mineiele* revăzute ceva mai târziu de alt mare cărturar athonit Vartolomeu din Cutlumuș, din secolul al XIX-lea, și cu diversele adaosuri făcute între timp în Bisericile Ortodoxe autocefale (mai ales în cea rusă), Sinaxarul aghioritic este cel în uz astăzi în toată creștinătatea ortodoxă.

5. Care este, pe scurt, rostul (funcția) sărbătorilor în viața noastră religioasă?

a) Mai întâi, precum am spus, sărbătorile au un rost *comemorativ* sau *aniversar* (anamnetic). Ele sunt destinate să întrețină de-a lungul vremii, în conștiința generațiilor de credincioși, amintirea momentelor sau faptelor memorabile și a persoanelor sfinte, vrednice de aducere-aminte și de cinstire, din istoria sfântă a mântuirii, pentru ca ele să nu fie date uitării. Unele dintre sărbători ne duc însă cu gândul nu numai la fapte din trecut, ci și la cele ce vor fi în viitorul îndepărtat, cum este Duminica Înfricoșătoarei Judecăți (a Lăsatului sec de carne); sărbătorile au deci și un sens eshatologic, ele reprezentând nu numai memoria Bisericii, ci și așteptarea ei, nădejdea și anticiparea împlinirii făgăduinței divine.

b) Dar amintirea sfințelor persoane și evenimente este pentru noi și un prilej de a ne exprima, totodată, sentimentele de bucurie sau de întristare, pe care ele ni le prilejuiesc, și de recunoștință, de admirație, de respect și de cinstire, pe care le nutrim pentru ele; sărbătorile au deci un rost *latreutic*, fiind și prilejuri și forme de expresie ale cultului de adorație și de venerație sau mijloace de a preamări pe Dumnezeu și pe sfinți.

c) În al treilea rând, persoanele sfinte pe care le sărbătorim sunt pentru noi pilde, modele sau exemple și imbolduri spre virtute și spre desăvârșirea noastră în viața religioasă-morală. Cu alte cuvinte, sărbătorile au și un rost *pedagogic*, *instructiv* sau *educativ*; ele constituie o școală a vieții creștine, un mijloc de cultivare și promovare a virtuților morale, a

evlaviei și a iubirii de Dumnezeu și de oameni, pe care sfinții au întruchipat-o în gradul cel mai înalt.

d) În al patrulea rând, sărbătorile sunt importante și din punct de vedere *soteriologic*. Ele sunt nu numai popasuri de odihnă pentru trup, prin întreruperea muncii, ci și de reculegere și reconfortare pentru suflet. În scurtul interval de timp, pe care ni-l oferă, ele ne fac să punem pe primul plan al preocupărilor noastre grija de suflet și de mântuirea lui, întărindu-l cu puteri noi, din izvorul nesecat al harului dumnezeiesc, pe care Biserica ni-l pune atunci mai cu osebire la îndemână și de care putem beneficia, prin participarea noastră la sfintele slujbe, prin împărtășirea cu Sfintele Daruri, prin contactul nemijlocit cu Biserica și cu slujitorii ei sau prin alte mijloace, pe care sărbătorile ni le oferă.

6. Împărțirea sărbătorilor Bisericii Ortodoxe

Sărbătorile se pot împărți în mai multe grupe și din mai multe puncte de vedere.

a) Astfel, *după data la care se țin*, sărbătorile se împart în două grupe:

- *Sărbători cu dată fixă sau neschimbătoare* (sărbătorile *Mineiului* sau *Sinaxarului*), care cad în fiecare an la aceeași dată a lunii (dar nu în aceeași zi a săptămânii), precum: Sfântul Gheorghe (sărbătorit în fiecare an la 23 aprilie), Nașterea Domnului (totdeauna la 25 decembrie), Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie) ș.a.;

- *Sărbători cu dată variabilă sau schimbătoare*, a căror dată se schimbă în fiecare an, fiind în legătură cu data variabilă a Paștilor. Acestea nu cad la aceeași dată a lunii (sau se schimbă chiar de la o lună la alta), dar cad mereu în aceeași zi a săptămânii. În această categorie intră nu numai sărbătorile împăratești dependente de data Paștilor: Floriile (cu o duminică înaintea Paștilor), Înălțarea Domnului (totdeauna Joi, la 40 de zile după Paști), Sfânta Treime (Luni după Rusalii), ci și unele dintre sărbătorile sfinților din ciclul Triodului și al Penticostarului, care și ele sunt dependente de data Paștilor¹⁹.

¹⁹ Vezi exemple de acest fel, mai departe, la capitolul IX, paragraful 3, p. 307 ș.u.

b) *După obiectul și importanța lor*, sărbătorile bisericești sunt de două feluri:

- *Sărbătorile domnești* (praznicele împărătești), închinare persoanelor Sfintei Treimi și mai ales principalelor evenimente din viața pământească și activitatea Mântuitorului sau din istoria Bisericii (Nașterea Domnului, Pogorârea Sfântului Duh ș.a.);

- *Sărbătorile sfinților*, care se pot subdiviza și ele în mai multe categorii, după gradul de importanță a sfinților sărbătoriți. Între acestea, o categorie aparte o alcătuiesc sărbătorile Maicii Domnului, pe care unii le numără la sărbătorile domnești.

c) Din punct de vedere liturgic sau tipiconal, adică *după bogăția și solemnitățile slujbelor divine* prin care sunt prăznuite, Tipicul bisericesc împarte de obicei sărbătorile în trei categorii: sărbători mari, mijlocii și mici.

- Între *sărbătorile mari* se numără toate cele pe care le numim de obicei *praznice împărătești*, adică sărbătorile Mântuitorului și ale Sfintei Fecioare, la care *Tipicul mănăstiresc al Sfântului Sava (Tipicul cel Mare)* adaugă două ale Sf. Ioan Botezătorul (Nașterea și Tăierea Capului), precum și sărbătoarea comună a Sf. Ap. Petru și Pavel (29 iunie). Toate acestea au slujba cea mai dezvoltată (bogată), adică slujbă cu Priveghere (Vecernie mică și Vecernie mare, Litie, polieleu, Evanghelie și slavoslovie mare), care se pun numai din *Minei* (respectiv *Triod* sau *Penticostar*). În calendarele bisericești de perete și în sinaxarele din cărțile de slujbă, acestea au de obicei, ca semn tipiconal distinctiv, o cruce roșie încadrată în cerc (în cărțile slavo-ruse) sau între două paranteze: (†) (în cărțile românești).

- *Sărbătorile mijlocii* sunt ale sfinților mai însemnați și se împart și ele în două categorii:

- *Sărbătorile sfinților cu priveghere și polieleu*, notate cu o cruce cu semicerc (în cărțile slavo-ruse) sau cruce roșie cu paranteză: †) (în cărțile românești). Ele se deosebesc de cele mari doar prin aceea că n-au înainte-serbare și după-serbare; la ele se adaugă la Utrenie canonul Născătoarei de Dumnezeu; așa sunt: Sfântul Nicolae (6 decembrie), Sfinții Trei Ierarhi (30 ianuarie), Sfântul Gheorghe (23 aprilie) ș.a.

- *Sărbătorile sfinților fără priveghere* (cu o singură Vecernie), dar cu polieleu, Evanghelie la Utrenie și slavoslovie mare, notate cu o cruce simplă: † (în cărțile slavo-ruse, neagră; în cele românești, roșie), ca:

Acoperământul Maicii Domnului (1 octombrie), Sfânta Parascheva (14 octombrie), Sfântul Dimitrie (26 octombrie), Sfinții Arhangheli (8 noiembrie), Sfântul Spiridon (12 decembrie), Sfântul Ștefan (27 decembrie) ș.a.

- *Sărbătorile mici* (ale sfinților mai puțin cunoscuți) sunt și ele de două feluri:

- *Sărbătorile sfinților cu stihirile pe șase* (la *Doamne, strigat-am...* de la Vecernie) și *cu slavoslovie mare* (cântată) la Utrenie, ele fiind notate (în cărțile slavo-ruse) printr-un semicerc cu trei puncte roșii la mijloc.

- *Sărbătorile Sfinților cu stihirile pe șase, dar fără slavoslovie mare* (cu doxologie citită), notate printr-un semicerc cu trei puncte negre (în cărțile slavo-ruse) sau cu cruce neagră simplă sau cu paranteză (în cărțile românești).

Restul sărbătorilor care n-au niciun semn tipiconal au slujba zilelor de rând (stihirile Vecerniei pe șase, adică trei din *Minei* și trei din *Octoih*, canoanele pe patru etc.).

Pentru a simplifica, în expunerea care urmează vom împărți sărbătorile, după obiectul și importanța lor, în patru categorii:

a) Sărbătorile dumnezeiești sau praznicele împărătești propriu-zise (ale Persoanelor Sfintei Treimi);

b) Sărbătorile Maicii Domnului;

c) Sărbătorile Sfinților Îngeri și ale Sfintei Cruci;

d) Sărbătorile sfinților mai de seamă (cu ținare), la care vom adăuga un capitol deosebit despre sfinții naționali (cu prăznuire locală) ai diferitelor Biserici Ortodoxe (inclusiv sfinții români).

Înainte de a vorbi despre fiecare dintre acestea, ne vom ocupa însă de *duminică*, sărbătoarea săptămânală a creștinilor.

BIBLIOGRAFIE

Achelis, H., *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihre Wert*, Berlin, 1900;

Andronikoff, C., *Le sens des fêtes*, în coll. *Bibliothèque Oecuménique*, vol. 11, Paris, 1970;

- Arrighini, A., *Le feste cristiane nella teologia, storia, liturgia, arte, folklore*, Torino, 1936;
- Assemani, J.S., *Kalendaria Ecclesiae Universae...*, 6 vol., Romae, 1755;
- Baudot, J., *Le Martyrologe*, în coll. *Liturgie*, Paris, 1911;
- Bugnini, A., „Martirologia”, în *Enciclopedia cattolica*, VIII (1952), col. 244-258;
- Cabrol, B., „Fêtes chrétiennes”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V (1922), col. 1403-1452;
- Cireșeanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit*, vol. III, București, 1912, p. 242 ș.u.;
- Dobrescu, N., *O privire istorică asupra calendarului bisericesc*, Vălenii de Munte, 1908;
- Eisenhofer, L., *Handbuch der katholischen Liturgik*, I, Freiburg, 1912, p. 846 ș.u.;
- Eustratiades, Sofronie, „Heortologhiul Bisericii Ortodoxe din punct de vedere calendaristic” (în lb. greacă), în: *Theologia* (Atena), XV (1937), 57-58, pp. 5-112;
- Henry, W., „Calendrier”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, II (1910), col. 1585-1593;
- Kellner, Karl Adam Heinrich, *Heortologie, oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Freiburg im Breisgau, ³1911;
- Kirsch, J.P., „Martyrologien”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI (1934), col. 1000-1002;
- Leclercq, Henri, „Ménologe”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XI (1933), col. 419-430;
- Leclercq, Henri, „Martyrologe”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, X, 2 (1932), col. 2523-2619;
- Leclercq, Henri, „Kalendaria”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, VIII (1928), col. 624-667;
- Marinescu, Athanasie, *Cultul păgân și creștin*, vol. I: *Sărbătorile și datinile române vechi*, București, 1884;
- Martinov, J., „Les ménologes grecs”, în *Analecta Bollandiana*, vol. XVI (1897), pp. 311-329;

Mitrofanovici, Vasile Pr., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor Tarnavschi, Nectarie Cotlarciuc (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929, p. 117 ș.u.;

Necula, Nicolae Pr., „Sărbătorile religioase în viața credincioșilor”, în vol. *Îndrumător bisericesc*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1987, pp. 70-78;

Quentin, B. (OSB), *Les Martyrologues historiques du Moyen-Âge*, Paris, 1908;

Salaville, S., *La formation du calendrier liturgique byzantin...*, Vatican, 1936;

Thomassin, L., *Traité des fêtes de l'Église*, Paris, 1683;

Vasilescu, Emilian Diac., „Sfintele sărbători creștine și sărbătorile altor religii”, în: *Glasul Bisericii*, XIV (1955), 1-2;

Villien, A., „Fêtes”, în *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, V (1913), col. 2183-2191.

CAPITOLUL IV

DUMINICA, SĂRBĂTOAREA SĂPTĂMÂNALĂ A CREȘTINILOR

1. Temeiurile instituirii duminicii ca sărbătoare săptămânală

Duminica este ziua săptămânală de odihnă și de sărbătoare religioasă a creștinilor. Temeiurile consacării acestei zile a săptămânii ca zi de sărbătoare sunt următoarele:

a) Duminica este mai întâi ziua săptămânală în care a avut loc Învierea Domnului, cel mai mare eveniment din istoria sfântă și piatra de temelie a credinței creștine (cf. *1 Corinteni* 15, 12 ș.u.);

b) În al doilea rând, duminica este prima zi a creației lumii, precum sublinia încă din veacul al II-lea Sf. Iustin Martirul și Filosoful²⁰, sau „începutul zilelor”, cum o numește Sf. Vasile cel Mare²¹;

c) În al treilea rând, în aceeași zi a avut loc Pogorârea Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli și s-a întemeiat prima comunitate de credincioși, adăugați la apostoli și ucenici, nucleul Bisericii de mai târziu.

Așadar, duminica e ziua de bucurie, în care prăznuim comoara tuturor harurilor date nouă de Dumnezeu, adică zidirea lumii de către

²⁰ *Apologia I*, cap. 67, în PG 7, col. 429, și în vol. *Apologeți de limbă greacă*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 71: „Iar în ziua soarelui noi ne adunăm cu toții laolaltă, deoarece aceasta este prima zi în care Dumnezeu, schimbând întunericul și materia, a creat lumea, iar Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, în aceeași zi a înviat din morți”.

²¹ *Canonul 91*, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. U. Kovincici, N. Popovici, vol. II, partea a II-a, p. 140, și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 437; cf. Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântul 44*, 5, la *Duminica Nouă*, în PG 36, col. 612 C: „Prima creație de la duminică și-a primit începutul”.

Dumnezeu-Tatăl, răscumpărarea ei prin Dumnezeu-Fiul și sfințirea ei prin Dumnezeu-Sfântul Duh²². Cu un cuvânt, duminica ar putea fi numită și o *sărbătoare a Sfintei Treimi*, care recapitulează și comemo-rează, în fiecare săptămână, trei dintre cele mai importante momente ale istoriei sfinte, datorate celor trei Persoane ale Dumnezeirii.

2. Vechimea sărbătorii

Duminica este cea dintâi și cea mai veche sărbătoare a creștinătății. Cum a devenit ea zi de sărbătoare săptămânală a creștinilor?

Este adevărat că nicăieri în Sfânta Evanghelie nu găsim un text din care să se vadă că Mântuitorul Însuși ar fi rânduit duminica drept zi de sărbătoare a ucenicilor Lui. Ea a devenit însă sărbătoare în chip firesc, foarte devreme, și anume în urma unor fapte întâmplare între Învierea și Înălțarea Domnului la ceruri.

E știut că, în ziua în care a înviat și care era o duminică (prima zi a săptămânii), Domnul S-a arătat pentru prima oară Sfinților Săi Apostoli, care se aflau adunați în sala (foișorul) Cinei, când lipsea numai Toma (*Ioan* 20, 19-25). A doua oară, El Se arată din nou, peste opt zile, adică în aceeași zi a săptămânii și tot seara, Sfinților Apostoli, adunați tot acolo, de astă dată fiind de față și Sfântul Toma (*Ioan* 20, 26-29). Prin această repetată apariție a Mântuitorului în mijlocul Sfinților Săi Ucenici, în aceeași zi a săptămânii și aproape la aceeași oră, în foișorul unde avusese loc Cina cea de Taină și unde fusese instituită Sfânta Euharistie, El a vrut, probabil, să sugereze ucenicilor Săi ideea unei comemorări săptămânale a Învierii, în timpul căreia Biserica Sa ar putea să-L regăsească pe El Însuși, prin frângerea pâinii (adică în Sfântul Său Trup și Sânge), după Înălțarea Sa cu trupul la ceruri.

La aceasta s-a adăugat și coincidența Pogorârii Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli în aceeași zi din săptămână, adică în Duminica Cincizecimii, când ei se găseau de asemenea adunați, după obicei, în același loc, adică în foișorul Cinei. Acest al doilea mare eveniment, determinant pentru destinul

²² Cf. SF. LEON CEL MARE, *Epistola IX* (către Episcopul Dioscur al Alexandriei), cap. 1, în *PL* 54, col. 626.

și rosturile Bisericii, în cursul căruia Sfinții Apostoli au primit „plinirea Sfântului Duh”, Care de acum înainte avea să Îl facă prezent pe Hristos în ei și între ei în chip duhovnicesc, a grăbit, desigur, consacrarea definitivă a zilei duminicii ca zi de adunare a Sfinților Apostoli și a primei comunități creștine, pentru comemorarea sau sărbătorirea săptămânală a Învierii Domnului. De aceea, la Ierusalim se citea totdeauna duminica, încă de la început, Evanghelia Învierii, precum ne dovedesc însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria (alias Etheria sau Eucheria) din secolul al IV-lea²³ și precum se face până azi în ritul liturgic bizantin la Utrenia de duminică.

E știut că, în primele comunități creștine, Parusia (a doua Venire a Domnului) era socotită și nădăjduită ca foarte apropiată. Se pare că primii creștini, urmând pilda Sfinților Apostoli, se adunau în case, în fiecare săptămână, în ziua în care înviase Domnul și în care apoi le trimisese pe Mângâietorul făgăduit. Ei așteptau și nădăjduiau ca El să vină din nou și să li Se arate și lor, după cum Se arătase Sfinților Săi Apostoli de două ori consecutiv în aceeași zi, în care ei Îl așteptau să vină pentru a doua oară pe pământ. De altfel, ei Îl și aveau într-o formă sacramentală, în Sfântul Său Trup și Sânge, cu care se împărtășeau prin *frângerea pâinii*, săvârșită în această zi.

Duminica a devenit astfel ziua săptămânală de adunare a primilor creștini în așteptarea Mântuitorului și, implicit, ziua lor de cult, adică de adunare liturgică pentru *frângerea pâinii*, iar mai pe urmă și *zi de odihnă*, înlocuind sabatul iudaic, precum scrie Sf. Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei († 107), unul dintre bărbații apostolici sau ucenicii direcți ai Sfinților Apostoli: „Așadar, cei care au trăit în rânduielile cele vechi (adică evreii) și au venit la nădejdea cea nouă, să nu mai țină sâmbăta, ci duminica, în care și viața noastră a răsărit, prin El și prin moartea Lui”²⁴. De aceea, după recunoașterea libertății creștinismului sub Sf.

²³ EGERIA, *Pelerinaj la locuri sfinte* (*Peregrinatio ad loca sancta*), 43, în ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, H. PÉTRÉ (ed.), în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 21, Cerf, Paris, 1971, p. 246; cf. trad. rom. C. Frișan, în EGERIA, *Pelerinaj în locuri sfinte*, ediție bilingvă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.

²⁴ *Epistola către Magnezieni*, 9, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. D. Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 167.

Împărat Constantin cel Mare, duminica a fost și ea recunoscută și consacrată oficial ca zi legală de odihnă săptămânală chiar pentru necreștini (în anul 321)²⁵, rămânând astfel până astăzi, la toate popoarele creștine.

3. Nimirile sărbătorii

La evrei, săptămâna gravita în jurul sabatului (al sâmbetei), iar zilele săptămânii erau numite după raportul lor numeric față de sabbat: prima (a doua, a treia etc.) a sabatului (adică prima sau a doua zi după sâmbătă, a șaptea fiind totdeauna sâmbăta însăși). Așa se face că primii creștini, recrutați dintre iudei, au păstrat la început denumirea evreiască a zilei săptămânale în care a avut loc Învierea Domnului: „prima a sabatului” (ἡ μίᾱ τοῦ σαββάτου), adică prima zi după sâmbătă sau *prima zi a săptămânii*, așa cum găsim la Sfinții Evangheliști, care istorisesc minunea Învierii (Matei 28, 1; Luca 24, 1; Marcu 16, 2; Ioan 20, 1), precum și în *Faptele Sfinților Apostoli* (20, 7) și în *Epistola I către Corinteni* (16, 2)²⁶.

Încă din primele comunități creștine, această zi a luat locul sabbatului iudaic, devenind ziua săptămânală de adunare și de cult a creștinilor, ziua în care Sf. Ap. Pavel rânduia să se facă colecte pentru săraci (1 Corinteni 16, 2) și în care el a predicat îndelung și a săvârșit frângerea pâinii, în adunarea de la Troa (*Faptele Apostolilor* 20, 7). Foarte curând, creștinii au înlocuit nu numai sabbatul, ca zi de sărbătoare săptămânală, dar au schimbat și denumirea evreiască, întrebuițată de ei la început pentru ziua lor de adunare, adoptând denumirea specific creștină, și anume: *Ziua Domnului* (κυριακὴ ἡμέρα)²⁷ sau *duminica* (*dominica dies*),

²⁵ Codex Justinianus III, 12 (*De feriis*), 3; cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, IV, 18, 19, 20; SOZOMEN, *Istoria bisericească*, I, 8.

²⁶ Cf. SF. TEOFIL AL ALEXANDRIEI, *Canonul 1*, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, p. 175: „Atât obiceiul, cât și cuviința cere de la noi să cinstim toată duminica, și să o serbăm, fiindcă întru aceasta ne-a mijlocit nouă Domnul nostru Iisus Hristos învierea cea din morți; din care cauză în Sfintele Scripturi s-a și numit *întâia*, ca una ce este începutura vieții noastre, și *a opta*, ca ceea ce întrece sărbătoarea sabbatului iudeilor” (cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 458).

²⁷ A. DEISMANN, *Licht von Osten*, Tübingen, 1923, p. 304 ș.u.

numire pe care o găsim chiar în Sfânta Scriptură (*Apocalipsa* 1, 10) și în cele mai vechi scrieri creștine, ca *Didahia celor 12 Apostoli*²⁸.

Această denumire de origine creștină a alternat însă multă vreme cu cea păgână de *Ziua Soarelui* (ἡ τοῦ ἡλίου ἡμέρα, *Dies Solis*), pe care o întrebuințau credincioșii recrutați dintre păgâni. Astfel, pe la mijlocul secolului al II-lea, Sf. Iustin Martirul și Filosoful întrebuințează această denumire atunci când se adresează păgânilor²⁹, iar când vorbește evreilor, el folosește denumirea cunoscută de aceștia, adică *prima a săptămânii*³⁰. Puțin mai târziu, Tertulian folosește atât denumirea de *Ziua Soarelui*, când vorbește păgânilor³¹, cât și pe cea de *Ziua Domnului* (*Dies dominica*), atunci când se adresează creștinilor³². Chiar în secolul al IV-lea, Sf. Constantin cel Mare întrebuințează denumirea de *Dies Solis*, pentru a fi înțeles de păgâni, care constituiau încă marea majoritate a populației Imperiului Roman de atunci. Circulația numelui păgân al duminicii printre creștini era de altfel înlesnită și de asemănarea care se făcea, încă de la început, între soare, ca izvor al luminii naturale, și Hristos, ca izvor al luminii spirituale, potrivit cuvântului Domnului, Care Se identificase El Însuși cu lumina: „Eu sunt *Lumina lumii*” (*Ioan* 8, 12). Atât Nașterea Domnului, cât și Învierea Lui erau comparate adesea cu răsăritul soarelui, care alungă întunericul nopții, așa cum face Sf. Ambrozie al Mediolanumului³³.

²⁸ Capitolul XIV: „Când vă adunați în *duminica Domnului*, (κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου), frângeți pâinea și mulțumiți”, în *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, J. QUASTEN (ed.), Bonnae, 1935-1937, p. 12, și în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. D. Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 31.

²⁹ *Apologia* I, 67, în PG 6, vol. 429, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, p. 71, n. 1: „Iar în așa-zisa zi a soarelui (τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ), se face adunarea tuturor celor ce trăiesc la orașe sau la sate [...]. Iar în ziua soarelui, noi ne adunăm cu toții laolaltă”.

³⁰ *Dialogul cu iudeul Trifon*, 41, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, p. 137.

³¹ *Apologeticul*, 16, în PL 1, col. 371: „De asemenea, dacă noi ne bucurăm în ziua soarelui (*diem solis*), o facem pentru cu totul alt motiv decât pentru cinstirea soarelui”.

³² *Despre coroana ostașului* (*De corona militis*), 3, în PL 2, col. 79: „Socotim că postul de duminică (*die dominica*) este o nelegiuire”.

³³ *Cuvântarea 61 la Cincizecime* (*Sermo 61 de Pentecoste*): „*Ziua Domnului* (*Dominica Dies*) pentru aceea ne este cinstită și solemnă, pentru că într-însa Mântuitorul, ca un soare răsărind, a strălucit în lumina Învierii, împrăștiind întunericul iadului; și de aceea această zi e numită de păgâni *ziua Soarelui* (*dies Solis*), pentru că o luminează Hristos, Soarele Dreptății, Cel ce a răsărit”; cf. F. DOLGER, „Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag”, în: *Antike und Christentum*, VI (1941), 3, p. 202

Dar la 325, Părinții adunați la Sinodul I Ecumenic întrebuițează, în *Canonul 20* al acestui sinod, exclusiv numele creștin al duminicii (ἐν τῇ κυριακῇ), ceea ce făcuse de altfel, în Apus, încă din anul 305, Sinodul de la Elvira, în *Canonul 21 (tres dominicas)* și cum vor face toate sinoadele ulterioare. Așadar, încă din prima jumătate a secolului al IV-lea, numirea specific creștină a duminicii s-a generalizat și a biruit pe cea păgână, scoțând-o din circulație³⁴; aceasta din urmă supraviețuiește până astăzi numai la popoarele de limbi germanice, creștinate mai târziu (germ. *Sonntag*, engl. *Sunday*, oland. *Zondag*, sued. și daneză *Sondag*, norv. *Sunnudagr*).

Ca numiri poetice ale duminicii, întrebuițate mai rar, întâlnim în literatura patristică următoarele:

- *ziua a opta* (ἡμέρα ὀγδοή, *octavus dies*)³⁵;
- *ziua plinii* (adică a frângerii pâinii sau a Sfintei Euharistii), întrebuițată mai ales de Sf. Ioan Gură de Aur;
- *împărăteasa zilelor* (βασιλισσα τῶν ἡμερῶν)³⁶;
- *începutul zilelor (săptămânii)* (ἀρχὴ ἡμερῶν)³⁷ ș.a.

Întrucât duminica, din punct de vedere bisericesc, este în creștinism prima zi a săptămânii, unii dintre Sfinții Părinți continuă de asemenea

ș.u.; F. DOLGER, „Das Sonnengleichniss in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne”, în: *Antike und Christentum*, VI (1950), pp. 1-56.

³⁴ Istoricul bizantin Nichifor Calist atribuie meritul acesta Sf. Împărat Constantin cel Mare (*Istoria bisericească*, VII, 46, în PG 145, col. 1320).

³⁵ *Epistola lui Barnaba*, XV, 9, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. D. Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 133: „De aceea sărbătorim cu bucurie *ziua a opta*, după sâmbătă, în care și Hristos a înviat”; SF. IOAN CASIAN, *Despre așezămintele mănăstirești (De coenobiorum institutis)*, III, 9, în PL 49, col. 146 A, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 57, trad. V. Cojocaru, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 139; ILARIE DE PICTAVIU, *Prolog la cartea Psalmilor (Psalmorum prologus in librum Psalmorum)*, 12-13, în PL 9, col. 239-240; SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, cap. 27, în PG 32, col. 192 A; *Canonul 1* al Sf. Teofil al Alexandriei, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, p. 175 și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 458.

³⁶ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea 44 (olim 43), la Duminica Nouă*, 10, în PG 36, col. 617 C.

³⁷ SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, 27, în PG 32, col. 192 A, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

să întrebuițeze denumirea ebraică (*prima a săptămânii*), chiar după înlocuirea ei cu numirea de origine creștină³⁸, iar alții întrebuițează dubla denumire de *ziua întâi* și totodată *a opta*³⁹.

4. Caracterul sărbătorii și modul sărbătoririi în vechime

Evenimentul Învierii Domnului reînsuflețise toate speranțele și entuziasmul misionar al Ucenicilor Săi și al primilor creștini. De aceea, duminica, sărbătoarea săptămânală a Învierii, era zi de bucurie, de jubilar, sărbătoarea triumfului vieții asupra morții, a luminii asupra întunericului, a adevărului asupra minciunii și a răutății. „De aceea sărbătorim cu bucurie ziua a opta, (care vine) după sâmbătă, în care și Hristos a înviat”, scrie, între anii 100-130, autorul epistolei atribuite Sfântului Barnaba⁴⁰. Acest caracter jubiliar al sărbătorii duminicii în primele comunități creștine explică de ce duminica a fost totdeauna exceptată de la orice manifestări sau acte rituale care exprimă întristare și pocăință. Astfel, în duminici era oprit postul (sau ajunarea în timpul postului de durată), mai ales că existau eretici, ca marcioniștii și maniheii, care posteau duminica. Era oprită, de asemenea, îngenuncherea (metaniile mari): „Noi socotim o fărădelege să postească cineva sau să îngenuncheze duminica”, spune Tertulian⁴¹. De aceea, sunt numeroase canoanele sinoadelor și ale Sfinților Părinți, care interzic, în mod deosebit, atât postul⁴², cât și îngenuncherea în zi de duminică⁴³.

³⁸ Sf. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, cap. 27, în PG 32, col. 192 A.

³⁹ Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 41, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, p. 137, n. 11.

⁴⁰ *Epistola lui Barnaba*, XV, 9, în în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. D. Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 133.

⁴¹ TERTULIAN, *Despre coroana ostașului*, 3, în PL 2, col. 79; cf. TERTULIAN, *Despre rugăciune (De oratione)*, 23, în PL 1, col. 1298-1299, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 243.

⁴² Cf. *Canonul 66 apostolic*, *Canonul 18 Gangra*, *Canonul 91* al Sf. Vasile cel Mare, *Canonul 20 Sinodul I Ecumenic*, *Canoanele 55-56 Trulan*; cf. *Constituțiile Apostolice*, V, 20; VII, 23; Sf. IOAN CASIAN, *Despre așezămintele mănăstirești*, III, 11, în PL 49, col. 149-150, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 57, p. 140 (unde oprește chiar pe asceți și monahi să ajuneze duminica).

⁴³ Cf. Sf. IRINEU DE LUGDUNUM, *Fragmente*, în PG 7, col. 1233 A; *Canonul 20 Sinodul I Ecumenic*, *Canonul 91* Sf. Vasile cel Mare; Sf. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, cap. 27,

Spre a-și manifesta în afară sentimentele lăuntrice, creștinii îmbrăcau duminica haine curate și de culoare albă, ca simbol al bucuriei și al dispoziției sărbătorești pe care o trăiau.

În ceea ce privește modul sărbătoririi, primul lucru pe care-l făceau creștinii era participarea lor la slujba Sfintei Liturghii⁴⁴, de la care nu-i puteau împiedica, în epoca prigoanelor, nici cruzimea persecutorilor, nici teama de moarte. Canoanele pedepseau pe clerici cu caterisirea, iar pe laici cu excomunicarea, dacă absentau de la biserică trei duminici de-a rândul⁴⁵. Celor bolnavi și celor reținuți în închisori li se ducea Sfânta Euharistie de către diaconi. Săvârșirea Sfintei Euharistii era împreună la început cu agapele (mesele frățești de dragoste), urmate de colecte și ajutorarea săracilor.

La început, duminica era sărbătoarea săptămânală a creștinilor numai ca zi de cult (de adunare și rugăciune pentru comemorarea Învierii), fără întreruperea ocupațiilor zilnice. Cu timpul însă, ea devine treptat și ziua săptămânală de odihnă a creștinilor, înlocuind și din acest punct de vedere sabatul iudaic, iar Sf. Constantin cel Mare o consfințește și prin lege de stat ca zi de repaus săptămânal pentru întreg imperiul, la 3 martie 321⁴⁶.

Deși nu aprobă habotnicia (strășnicia) cu care era ținut sabatul iudaic, Sfinții Părinți recomandă totuși întreruperea lucrului și a obișnuitelor îndeletniciri zilnice, ceea ce pe de o parte era necesar pentru săvârșirea cultului, iar pe de alta era privit ca închipuire a abținerii de la păcat și a odihnei veșnice de după moarte. Era oprită chiar călătoria în

în PG 32, col. 192; *Canonul 15* al Sf. Petru al Alexandriei; *Canonul 90* Trulan. Dispoziția de a nu îngenunchea duminica se menține până astăzi în regulile de tipic din *Tipicul cel Mare* și din cărțile de slujbă, fiind valabilă mai mult pentru monahi. Întrucât această dispoziție cu timpul n-a mai fost respectată, canoniștii de mai târziu au interpretat-o în sensul că duminica puteau pleca genunchii numai pentru sărutarea icoanelor, dar nu pentru a face obișnuitele metanii (cf. *Canonul 10* al Sf. Nichifor Mărturisitorul); cf. *Pravila (cea mică)*, Govora, 1640, cap. 15.

⁴⁴ *Didahia celor 12 Apostoli*, 14; *Constituțiile Apostolice*, II, 59, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 571, 649.

⁴⁵ *Canonul 21* Elvira (305), *Canonul 11* Sardica și *Canonul 80* Trulan.

⁴⁶ *Codex Justinianus III*, 12 (*De feriis*), 3; cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, IV, 18, 19, 20; SOZOMEN, *Istoria bisericească*, I, 8.

zi de duminică, afară de cazuri de mare nevoie⁴⁷. Repausul absolut era garantat și impus nu numai prin dispoziții bisericești, ci și prin legile civile, emise de conducerea statului. Se suspendau exercițiile militare, activitatea tribunalelor și a oricăror instanțe de judecată⁴⁸, precum și lucrul neguțătorilor și al meseriașilor, muncile agricole ș.a.

În al treilea rând, vechii creștini se fereau de petrecerile, jocurile și luptele din circuri și arene, de spectacolele profane din teatre, obișnuite lumii păgâne, pe care le combat cu atâta înverșunare unii dintre Sfinții Părinți și pe care de altfel le-a interzis nu numai Biserica, prin dispoziții canonice, ci chiar și unii dintre împărații creștini, prin legi speciale, ca Teodosie I și Teodosie al II-lea⁴⁹. În schimb, duminica creștinii se îndeletniceau cu acte de pietate și milostenie și cu tot ce putea contribui la înălțarea sufletului și a conștiinței creștine, așa precum recomandă și astăzi *Mărturisirea Ortodoxă*⁵⁰.

5. Șirul duminicilor din cursul anului bisericesc

Anul bisericesc are 52 (mai rar, 53) de duminici. În calendare și în cărțile de slujbă, ordinea și numerotarea lor este identică cu aceea a săptămânilor din cursul anului liturgic⁵¹, datele lor din fiecare lună (mineale) variind de la an la an, în funcție de data Paștilor (de aceea, toate duminicile pot fi socotite de fapt între sărbătorile cu dată variabilă sau schimbătoare).

Duminicile din cursul unui an bisericesc pot fi împărțite în trei grupe, după cele trei mari perioade ale anului, începând cu cea a Penticostarului.

Prima grupă o alcătuiesc așadar *duminicile din perioada Penticostarului*. Șirul acestora începe de la Duminica Învierii (a Sfințelor

⁴⁷ Canonul 39 al Sf. Nichifor Mărturisitorul, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, p. 241, și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 510.

⁴⁸ *Codex Theodosianus*, II, 8: *De feriis*, Gustave HAENEL (ed.), Bonn, 1942, col. 207 ș.u.

⁴⁹ *Codex Theodosianus*, XV, 5: *De spectaculis*, Lex V.

⁵⁰ Partea I, întrebarea 87; partea a III-a, întrebarea 60, în *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe* (1642), trad. Al. Elian, București, 1981, pp. 85, 174-175.

⁵¹ Vezi Capitolul *Anul bisericesc*, p. 195 ș.u.

Paști). De aici, până la Rusalii (Pogorârea Sfântului Duh) inclusiv, avem opt duminici, care se indică după numărul lor de ordine față de Duminica Învierii (socotită ca prima din această serie), sau după Evanghelia care se citește la Liturghie și care amintește de evenimente din viața Mântuitorului, petrecute în această perioadă: Duminica a doua după Paști sau a lui Toma, Duminica a treia după Paști sau a Mironosițelor, Duminica a șasea după Paști sau a Orbului ș.a.m.d. A șaptea duminică din această primă grupă este închinată amintirii Sfinților Părinți adunați la Sinodul I Ecumenic (Niceea, 325), iar a opta și ultima este a Rusaliilor (a Pogorârii Sfântului Duh).

De acum înainte începe a doua și cea mai mare grupă a duminicilor din cursul anului bisericesc: *duminicile din perioada Octoihului* sau *duminicile de după Rusalii*. Șirul acestora începe cu Duminica Tuturor Sfinților (prima după Rusalii) și ține până la începutul *Triodului* din anul următor, numărul lor variind, după data Paștilor din fiecare an, de la 28 până la 38. În *Evangheliar*, în *Apostol* și în calendarele bisericești de perete, numărul duminicilor de după Rusalii e socotit de regulă la 32, a 33-a fiind totdeauna a Vameșului și a Fariseului, cu care începe Triodul. În ordinea (șirul regulat al) duminicilor de după Rusalii se fac, de la 14 septembrie înainte, unele schimbări (inversiuni) de numerotare, pe care ni le arată în fiecare an calendarele bisericești de perete sau cele 35 de tabele ale *Evanghelistarului*, de la sfârșitul *Sfintei Evanghelii*. Din numărul total al duminicilor de după Rusalii se scad șase duminici, care precedă și urmează cele trei mari praznice împăratești din perioada Octoihului: Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie), Nașterea Domnului (25 decembrie) și Botezul Domnului (6 ianuarie). Acestea poartă denumirile speciale de: *Duminica dinainte* (sau *de după*) *Înălțarea Sfintei Cruci*, *Duminica dinainte* (sau *de după*) *Nașterea Domnului*⁵² ș.a.m.d.

⁵² În edițiile românești ale *Evangheliei* tipărite la Blaj pentru greco-catolicii ardeleni, duminicile și săptămânile de la Înălțarea Sfintei Cruci înainte (când încep Evangheliile de la Luca) sunt numerotate în raport cu sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci: întâia după Înălțarea Sfintei Cruci, a doua după Înălțarea Sfintei Cruci etc., fiind în total 16 duminici până la începutul Triodului; cea de a 16-a coincide cu a Vameșului și a Fariseului (*Evanghelia*, Blaj, 1900, p. 101 ș.u.).

A treia și ultima grupă o formează cele zece duminici dinaintea Sfințelor Paști, adică *duminicile din perioada Triodului*. Primele patru din aceste duminici (cele care precedă începutul Postului Mare) sunt denumite de obicei după pericopele evanghelice citite la Liturghie, astfel:

- a) Duminica Vameșului și a Fariseului (a 33-a după Rusalii);
- b) Duminica Fiului risipitor (a 34-a după Rusalii);
- c) Duminica Înfricoșătoarei Judecăți (a 35-a după Rusalii sau a Lăsatului sec de carne);
- d) Duminica Izgonirii lui Adam din Rai (sau a Lăsatului sec de brânză).

Următoarele șase duminici (ale Postului) sunt indicate prin numărul de ordine din cursul Postului, fiecare dintre ele fiind totodată închinată amintirii sau cinstirii unor sfinți sau unor evenimente din istoria sfântă:

- Duminica întâi a Postului, numită *a Ortodoxiei*, închinată amintirii reabilitării definitive a cultului sfințelor icoane, prin Sinodul din Constantinopol de la anul 842-843;
- Duminica a II-a a Postului, închinată Sf. Grigorie Palama († 1359);
- a) Duminica a III-a a Postului, închinată cinstirii deosebite a Sfintei Cruci;
- b) Duminica a IV-a a Postului, închinată Sf. Ioan Scărarul († 605);
- c) Duminica a V-a a Postului, închinată Cuv. Maria Egipteanca;
- d) Duminica a VI-a a Postului sau a Floriilor, închinată amintirii

Intrării triumfale a Domnului în Ierusalim, înainte de Patima Sa.

Cu aceasta din urmă (ultima dinainte de Paști) se încheie ciclul complet al duminicilor din cursul unui an bisericesc. Cea mai mare dintre ele este aceea a Sfințelor Paști (Duminica Învierii), urmată în importanță de cea a Rusaliilor (numită în popor și *Duminica Mare*), apoi cea a Floriilor. Din punct de vedere calendaristic, au, de asemenea, o oarecare importanță duminicile dinainte și de după cele trei praznice amintite mai înainte: Înălțarea Sfintei Cruci, Nașterea Domnului (Crăciunul) și Botezul Domnului (Boboteaza), precum și acelea în care se face pomenirea specială a unor grupe de sfinți din Vechiul ori din Noul Testament⁵³.

⁵³ Vezi la capitolul despre *Sărbătorile Sfinților*, p. 331 ș.u.

BIBLIOGRAFIE

Bălănescu, Silvestru Protos., „Serbarea Duminicii la creștinii antici”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, I (1874-1875), 1, pp. 23-32; 12, pp. 936-941;

Botte, Bernard, „Les dénominations du dimanche dans la tradition chrétienne”, în vol. *Le Dimanche*, în coll. *Lex Orandi*, vol. 39, Paris, 1969, pp. 7-18;

Belamy, J., „Dimanche”, în *Dictionnaire de la Bible*, II (1926), col. 1430-1431;

Boehmer, J., *Der christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte*, Leipzig, 1931;

Chirat, H., „Le dimanche dans l'antiquité chrétienne”, în vol. *Études de Pastorale liturgique*, Paris, 1944, pp. 127-148;

Cireșeanu, B., *Tezaurul liturgic*, vol. III, București, 1912, pp. 246-250;

Daniélou, Jean, „Le dimanche comme huitième jour”, în vol. *Le Dimanche*, în coll. *Lex Orandi*, vol. 39, Paris, 1960, pp. 61-89;

Daniélou, Jean, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, pp. 303-387;

Der Tag des Herrn. Die Heiligung des Sonntags im Waidel der Zeit, Peichl, (ed.), Viena, 1958 (mai multe studii, de diverși autori, în legătură cu duminica);

Dimanche et célébration chrétienne, în: *La Maison Dieu*, IX (1947) (articol de diverși autori);

Dublanchy, E., „Dimanche”, în *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, IV (1911), col. 1308-1348;

Dumaine, H., „Dimanche”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV (1921), col. 858-994;

Dumaine, H., *Le dimanche chrétien, ses origines, ses principaux caractères*, Bruxelles, 1922;

Eisenhofer, L., *Handbuch der katholischen Liturgik*, vol. I, Freiburg, 1912, p. 475 ș.u.;

Fyrilla, A.K., „À propos du premier dimanche après Pâques dans l'Église Orthodoxe”, în vol. colectiv *Le Dimanche*, Paris, 1965, pp. 139-147;

- Hild, J., *Dimanche et vie pascale*, Turnhout, în coll. *Exultet*, vol. 1, Brepols, 1949;
- Keller, E., Hofmann, H., Kuhn, S., „Sonntag”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX (1937), col. 667-671;
- Kellner, H., *Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Freiburg im Breisgau, 1901, pp. 4-8;
- Kunze, E., „Die gottesdienstliche Zeit”, în vol. *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, I, Freiburg im Breisgau, 1954, pp. 438-534;
- Le jour du Seigneur (Lucrările Congresului Centrului de Pastorală liturgică din Lyon, sept. 1947*, Paris, 1948;
- Mirkovici, L.J., „Duminica” (în limba sârbă), în: *Zbornicul Facultății de Teologie Ortodoxă*, Belgrad, 1950, pp. 56-66;
- Mitrofanovici, Vasile Pr., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor Tarnavschi, Nectarie Cotlarciuc (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929;
- Mosna, C., *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*, Roma, 1969;
- Necula, Nicolae Pr., „Duminica – ziua Domnului”, în vol. *Îndrumător bisericesc*, Ed. Episcopiei Bucureștilor, București, 1987, pp. 75-78;
- Popovici, C. Pr., „Cinstirea Duminicii în Biserica creștină”, în vol. *Studii religios-morale și liturgice*, Chișinău, 1934, pp. 222-230;
- Porter, H.B., *The Day of Light. The Biblical and Liturgical Meaning of Sunday*, New York, 1960;
- Quacquarelli, A., *L'Ogdoade patristica e suoi rillessi nella liturgia a nei monumenti*, Bari, 1973;
- Regan, F.A., *Dies dominica and Dies solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity*, Washington, 1961;
- Rordorf, W., *Der Sonntag*, Zürich, 1962 (trad. engl. de A.A.K. Graham, *Sunday*, London, 1968);
- Rordorf, W., *Sabbat et Dimanche dans l'Église ancienne*. trad. de Etienne Visinand, Neuchâtel, 1972;
- Rudolf, K., (evangelic), *Der christliche Sonntag. Probleme und Aufgaben*, Viena, 1956;

Scriban, I. Arhim., „Originea Duminicii ca sărbătoare în Biserica creștină”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXXIX-XXXX (1921-1922), 1 (487), p. 12 ș.u.;

Theodorou, Evangelos, *L'esprit du dimanche dans toute la célébration du culte orthodoxe*, Paris, 1965;

Thomassin, L., *Traité des fêtes de l'Église*, Paris, 1633;

Tsami, Dimitrie, „Η ὀγδοῇ ἡμέρα (Ziua a opta)”, în: *Anuarul Științific al Facultății de Teologie din Tesalonic*, vol. XVII, 1972, pp. 275-322;

Vuillemier, J., *Le jour du repos à travers les âges*, Dammarie-les-Lys, 1936;

Zahn, Theodor, *Geschichte des Sonntags vornemlich in der alten Kirche*, Hannover, 1878.

CAPITOLELE V-VI

SĂRBĂTORILE DOMNEȘTI SAU PRAZNICELE ÎMPĂRĂTEȘTI CU DATE FIXE

1. Introducere generală despre praznicele împărătești, numărul și împărțirea lor

După obiectul și importanța lor, cele dintâi și cele mai mari sărbători din cursul anului bisericesc sunt *sărbătorile domnești* sau *praznicele împărătești* (ἐορταὶ κυριακαί, ἐορταὶ δεσποτικάι, *festa dominica*, Господские праздники).

În manualele de Liturgică și de Tipic, ca și în iconografia tradițională a tâmplei (catapetesmei) bisericilor ortodoxe, numărul praznicelor împărătești este fixat de obicei la 12 (după numărul celor 12 Apostoli), cuprinzând între ele și pe cele patru sărbători mari ale Maicii Domnului (Buna Vestire, Nașterea Maicii Domnului, Intrarea în biserică și Adormirea Maicii Domnului) și lăsând în afară – pentru o simplă nevoie de simetrie iconografică – praznicul Sfintelor Paști, socotit uneori în afară și mai presus de toate praznicele, iar alteori socotit între sărbătorile duminicale (duminici). Potrivit acestei numărări, praznicele împărătești sunt următoarele (enumerate în ordinea anului bisericesc):

1. *Nașterea Maicii Domnului* (8 septembrie),
2. *Înălțarea Sfintei Cruci* (14 septembrie),
3. *Intrarea în biserică a Maicii Domnului* (21 noiembrie),
4. *Nașterea Domnului* (25 decembrie),
5. *Botezul Domnului* (6 ianuarie),
6. *Întâmpinarea Domnului* (2 februarie),

7. *Buna Vestire* (25 martie),
8. Schimbarea la Față a Domnului (6 august),
9. *Adormirea Maicii Domnului* (15 august),
10. Duminica Floriilor (cu o săptămână înainte de Paști),
11. Înălțarea Domnului (la 40 de zile după Paști),
12. Pogorârea Sfântului Duh și Sfânta Treime (Duminica și Lunea Rusaliilor, la 50 de zile după Paști)⁵⁴.

Lăsând la o parte cele patru sărbători mari ale Maicii Domnului (aici subliniate), despre care vom vorbi într-un capitol aparte, mai rămân opt praznice împărătești propriu-zise. Adăugând la acestea pe cele două care lipsesc din lista tradițională de mai sus (adică Sfintele Paști și Tăierea împrejur a Domnului, de la 1 ianuarie), avem în total 10 praznice împărătești propriu-zise (sărbători ale Persoanelor dumnezeiești). Începând cu Nașterea Domnului și urmând apoi șirul lor firesc din cursul anului bisericesc (care nu se potrivește însă cu ordinea cronologică a evenimentelor respective din viața Mântuitorului), aceste praznice sunt următoarele:

1. Nașterea Domnului (25 decembrie),
2. Tăierea împrejur a Domnului (1 ianuarie),
3. Botezul Domnului (6 ianuarie),
4. Întâmpinarea Domnului (2 februarie),
5. Intrarea în Ierusalim a Domnului (Duminica Floriilor, cu o săptămână înainte de Paști),
6. Învierea Domnului (Sfintele Paști, cu dată variabilă),
7. Înălțarea la cer a Domnului (la 40 de zile după Paști),
8. Pogorârea Sfântului Duh (Duminica Rusaliilor), la 50 de zile după Paști, la care se poate adăuga Sfânta Treime (în luna Rusaliilor),
9. Schimbarea la Față a Domnului (6 august),
10. Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie).

⁵⁴ În tradiția rusească toate cele patru sărbători cu date variabile (Paștile, Floriile, Înălțarea și Rusaliile) sunt socotite în afara celor 12 praznice împărătești, iar în locul lor sunt enumerate trei sărbători ale sfinților: Nașterea Sf. Ioan Botezătorul (24 iunie), Sf. Ap. Petru și Pavel (29 iunie) și Tăierea Capului Sf. Ioan Botezătorul (29 august).

De fapt, precum se vede, mai toate aceste praznice împărătești stau în legătură cu cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi, cu Hristos-Împăratul și Domnul, Fiul lui Dumnezeu, Cel Întrupat pentru mântuirea noastră. Ele comemorează și serbează anual evenimentele de căpetenie din viața și activitatea răscumpărătoare a Mântuitorului, cuprinzând intervalul de timp care se întinde de la Nașterea Sa cu trup pe pământ, până la venirea „Mângâietorului” făgăduit Sfinților Săi Apostoli și întemeierea Bisericii (Duminica Rusaliilor). Numai una dintre sărbătorile enumerate în această categorie, și anume Pogorârea Sfântului Duh, se referă la cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi, adică la Sfântul Duh. Caracterul hristocentric al cultului ortodox⁵⁵ se vede deci lămurit și din numărul celor mai mari sărbători ale creștinătății ortodoxe, care au în centrul lor pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și al Fecioarei, Mântuitorul lumii.

Dintre praznicele împărătești enumerate, patru, și anume: Floriile, Paștile, Înălțarea Domnului și Rusaliile, sunt *sărbători cu dată variabilă* sau *schimbătoare*, adică data lor (luna și ziua săptămânală) depinde de data Paștelui, care se schimbă în fiecare an. Celelalte șase sunt *sărbători cu date fixe*, adică ele cad în fiecare an în aceeași zi a lunii (dar nu în aceeași zi a săptămânii).

În continuare, vom vorbi mai întâi despre praznicele împărătești cu date fixe, în ordinea arătată, dând, la fiecare dintre ele, scurte informații istorico-liturgice despre originea și vechimea sărbătorii respective, despre data și modul sărbătoririi ei ș.a.

BIBLIOGRAFIE

Orlov, M., „Ciclul praznicelor bisericești”, în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (Журнал Московской Патриархии), 1970, 9, pp. 75-79; 10, pp. 67-71;

Miguel, P., (abbé de Legouge), *Fêtes Noël, Épiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte, Assomption*, Toussaint, Paris, 1974;

⁵⁵ Vezi capitolul *Factorii sau termenii cultului*, p. 79 ș.u.

2. Nașterea Domnului

Cel dintâi praznic împărătesc cu dată fixă, în ordinea firească (cronică) a vieții Mântuitorului, este *Nașterea Domnului* (Τὰ Χριστοῦ γεννα, Γενέθλιος ἡμέρα, Ἡ κατὰ σάρκα Γέννησις τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, *Nativitas, Natalitia Christi, Natalis Dominis Corporalis*, Рождество Христова). Numită în popor și *Crăciunul*⁵⁶, la 25 decembrie, este sărbătoarea anuală a Nașterii cu trup a Domnului nostru Iisus Hristos (*Luca* 2, 1-21). Pare a fi cea dintâi sărbătoare specific creștină, dintre cele ale Mântuitorului, deși nu este tot atât de veche precum Paștile sau Rusaliile, a căror origine stă în legătură cu sărbătorile iudaice corespunzătoare.

a) În mentalitatea creștină primară, moștenită de la lumea veche, accentul se punea pe ziua morții și a învierii divinităților adorate, iar nu pe ziua nașterii lor. De aceea, cultul Mântuitorului în Biserica primară era concentrat în jurul Morții și al Învierii Sale. Calendarele creștine

⁵⁶ Originea (etimologia) acestui cuvânt e foarte controversată. După unii (ca MIKLOSICH, *Die slavischen Elemente im Rumänischen*, Viena, 1861, p. 26), ar fi de origine slavă. Dar cei mai mulți filologi îl consideră de origine latinească. Astfel, *Lexiconul* de la Buda, 1825, îl derivă de la *carnationem* - *mâncare de carne*; B.P. HAȘDEU (*Etymologicum Magnum*, I, 615), de la *crastinum* - *ziua de mâine*; Hugo SCHUCHARDT (*Literaturblatt für Germanische und Romanische Philologie*, VII, 154), de la *Christi ieiunium* - *postul lui Hristos*; Vasile PĂRVAN (*Contribuțiuni epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, pp. 108-111), de la *calationem* - *chemare, convocare, întrunire*, ipoteză înusită și de Pericle PAPAHAĞI și Theodor CAPIDAN (*Limbă și cultură*, București, 1943, p. 252); A. DENSUȘIANU (*Istoria limbei și literaturii române*, Iași, ²1894, p. 111), de la *creationem* - *creație, zidire*, ipoteză adoptată și de Ovid DENSUȘIANU (*Istoria limbii române*, vol. I, București, 1961, p. 174, cu unele rezerve) și de A. ROSETTI (*Influența limbilor slave meridionale asupra limbii române*, București, 1954, p. 25; „Romănescul Crăciun”, în: *Romano-slavica*, IV (1960), pp. 46-65); acesta este de părere că forma *Crăciun* nu vine la noi direct din termenul latin *Creatione*, ci prin intermediul formei slave meridionale *Krăciun* (ca și *colindă, Rusalii, Traian*); cf. Zaharia POP, „Originea cuvântului Crăciun”, în: *Cultura Creștină* (Blaj), 10 ianuarie 1913, pp. 12-17. *Dicționarul limbii române moderne*, editat de Academia Română, București, 1958, p. 195, a adoptat derivarea din *creationis*; cf. Pr. I. IONESCU, „Despre originea și înțelesul cuvântului Crăciun în limba română”, în: *Mitropolia Olteniei*, XXIII (1971), 11-12, pp. 823-849; Pr. I. IONESCU, „Despre originea cuvântului Crăciun în limba română”, în: *Glasul Bisericii*, XXXIV (1975), 11-12, pp. 1264-1276 (bibliografie completă); se pronunță pentru derivarea din (*dies*) *creationis* ori (*dies*) *calationis*, denumiri mai întâi ale Epifaniei, trecute apoi la sărbătoarea Nașterii Domnului.

păstrează de asemenea, în amintirea posterității, nu datele nașterii mucenicilor și ale sfinților, ci datele morții lor. De aceea, Nașterea Domnului este considerată în general ca o sărbătoare de origine mai nouă decât Paștile. Vechimea ei se poate urmări retrospectiv în documente până pe la sfârșitul secolului al III-lea, când – după o tradiție consemnată de istoricul bizantin Nichifor Calist⁵⁷ – pe timpul prigoanei lui Dioclețian și Maximian, o mare mulțime de creștini au pierit arși de vii într-o biserică din Nicomidia, în care ei se adunaseră să prăznuiască ziua Nașterii Domnului⁵⁸.

b) Deși sărbătorită în toată lumea creștină, totuși, la început, între creștinii din Apus și cei din Răsărit erau deosebiri în ceea ce privea data acestei sărbători. Astfel, în Apus, cel puțin din secolul al III-lea, Nașterea Domnului se serba, ca și azi, la 25 decembrie, potrivit unei vechi tradiții, după care recensământul lui Cezar August, în timpul căruia Sf. Ev. Luca ne spune că s-a întâmplat Nașterea Domnului (*Luca* 2, 1 ș.u.), a avut loc la 25 decembrie 754 de la fondarea Romei (*ab Urbe condita*)⁵⁹. După Sf. Ioan Gură de Aur, tradiția aceasta este foarte veche la Roma și acolo, spune el, Nașterea Domnului s-ar fi serbat de la început la 25 decembrie⁶⁰. Același lucru afirmă, puțin mai târziu, și Fericitul Ieronim, într-o cuvântare ținută de el la Ierusalim, în ziua de 25 decembrie; convingerea că în această zi S-a născut Hristos, spune el, este veche și universală⁶¹.

⁵⁷ NICHIFOR CALLIST, *Istoria bisericească*, VII, 6.

⁵⁸ Cf. sinaxarul din *Mineiul pe decembrie*, ziua 28, când Biserica Ortodoxă prăznuiește amintirea celor 20.000 de mucenici arși de vii în Nicomidia.

⁵⁹ De fapt, Nașterea Domnului a avut loc cu cel puțin 6 sau 7 ani înainte de data stabilită de Sf. Dionisie Exiguul (754 a.u.c.), adică aproximativ pe la 748-749 a.u.c. (O. TAFRALI, *Îndrumări culturale*, București, 1927, pp. 105-106; cf. Ioan RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria bisericească universală. Manual pentru uzul Institutelor Teologice*, vol. I, București, 1975, pp. 34-35); cf. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Puțul*, Anastasia, București, 2001, pp. 13-29.

⁶⁰ *Omilia la Nașterea Domnului*, ținută la Antiohia în ziua de 25 decembrie 386 (în PG 49, col. 351, și în *Cuvântări la praznicele împărătești*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1942, p. 5): „Este evident că (Domnul) S-a născut în timpul primului recensământ. Și cel care vrea să afle timpul în care s-a făcut recensământul, are puțința să știe exact acest lucru, citind codicii care se păstrează de obște în arhivele Romei [...]. Noi am primit ziua de la cei care știu bine acestea și locuiesc în orașul acela (Roma). Cei care locuiesc acolo o prăznuiesc *de la început* (ἀνωθεν) și dintr-o veche predanie, iar ei ne-au transmis acum cunoștința acesteia”.

⁶¹ Citat de S. VAILHÉ, în: *Échos d'Orient*, VIII (1905), 53, p. 214.

De asemenea, după Fericitul Augustin, consensul Bisericii fixează ziua Nașterii Domnului în ziua a opta a calendelor lui ianuarie (25 decembrie)⁶².

Dar un fapt sigur este că în Răsărit, până în a doua jumătate a secolului al IV-lea, Nașterea Domnului era serbată în aceeași zi cu Botezul Domnului, adică la 6 ianuarie; această dublă sărbătoare era numită în general *sărbătoarea Arătării Domnului* (Τὰ Θεοφάνια sau Τὰ Ἐπιφάνια)⁶³. Practica răsăriteană se întemeia pe tradiția că Mântuitorul S-ar fi botezat în aceeași zi în care S-a născut, după cuvântul Evangheliei, care spune că, atunci când a venit la Iordan să Se boteze, Mântuitorul avea ca la 30 ani (Luca 3, 23).

De fapt însă, atât în Orient, cât și în Occident, Nașterea Domnului a fost serbată de la început la aceeași dată, în legătură cu aceea a solstițiului de iarnă, numai că orientalii au fixat-o, după vechiul calcul egiptean, la 6 ianuarie, pe când Apusul, în frunte cu Roma, a recalculat-o, fixând-o în funcție de data exactă la care cădea atunci solstițiul, adică la 25 decembrie⁶⁴.

Se consideră că sărbătoarea Nașterii s-a despărțit pentru prima dată de cea a Botezului, serbându-se la 25 decembrie, în Biserica din Antiohia, în jurul anului 375⁶⁵, apoi la Constantinopol în anul 379, când Sf. Grigorie Teologul a ținut cu acel prilej celebra predică festivă, care va servi mai târziu ca izvor de inspirație Sf. Cosma de Maiuma (Imnograful) la compunerea canonului Nașterii (*Hristos Se naște, slăviți-L! Hristos din ceruri, întâmpinați-L!*)⁶⁶.

⁶² Despre Sfânta Treime (De Trinitate), IV, 5, în PL 42, col. 894: „Natus autem traditur octavo calendas januarios”. Cf. FERICITUL AUGUSTIN, *Cuvântarea 380, la Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul*, 1, în PL 39, col. 1675: „Diem nativitatis Domini octavo calendarum ianuariarum die consensus tradit Ecclesiae”.

⁶³ Sf. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești (Collationes Patrum)*, X, 2, în PL 49, col. 820-821 A, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 57, trad. V. Cojocaru, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 476.

⁶⁴ Cf. Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevêtogne, 1953, p. 169 ș.u. Amănunte pentru susținerea datei de 25 decembrie ca dată originală (inițială) a serbării Nașterii, vezi la Pr. N. NICOLESCU, *Contribuții la clarificarea originii sărbătorii Crăciunului* (teză de doctorat, manuscris dactilografiat), București, 1981.

⁶⁵ Data admisă de Louis DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925, p. 272, și de E. THEODOROU, „Épiphanie, retour du Christ”, în vol. *Noël - Épiphanie, Retour du Christ*, în coll. *Lex Orandi*, vol. 40, Cerf, Paris, 1967, p. 203.

⁶⁶ Omilia XXXVIII, *la Arătarea Domnului*, în PG 36, col. 311-334, și în trad. rom. de Pr. Gh. Tilea, în: *Glasul Bisericii*, XXI (1962), 1-2, pp. 12-23.

Peste câțiva ani, se introducea data de 25 decembrie, pentru prăznuirea Crăciunului, și la Antiohia, după cum dovedește *Omilia la Nașterea Domnului*, ținută la Antiohia de Sf. Ioan Gură de Aur în 386, și amintită mai înainte⁶⁷. În *Constituțiile Apostolice* (V, 13), redactate spre sfârșitul secolului al IV-lea, Nașterea Domnului e numărată ca cea dintâi dintre sărbători, recomandându-se serbarea ei la 25 decembrie, iar în alt loc (X, 33) e amintită ca o sărbătoare deosebită de cea a Epifaniei. Cu timpul, și anume începând din prima jumătate a secolului al V-lea, ziua de 25 decembrie ca dată a sărbătorii Nașterii a fost introdusă și în Biserica Alexandriei, apoi în cea a Ierusalimului, generalizându-se astfel în creștinătatea răsăriteană. Numai armenii serbează încă până astăzi Nașterea Domnului tot la 6 ianuarie (odată cu Botezul Domnului), ca în vechime.

c) La fixarea zilei de 25 decembrie ca dată a sărbătorii Nașterii Domnului, s-a avut în vedere probabil și faptul că mai toate popoarele din antichitate aveau unele sărbători solare care cădeau în jurul solstițiului de iarnă (22 decembrie), sărbători care erau împreunate cu orgii și petreceri deșănțate și pe care Crăciunul creștin trebuia să le înlocuiască. Biserica a vrut să contrapună o sărbătoare creștină mai ales *cultului lui Mithra*, zeul soarelui – cult de origine orientală, care în secolul al III-lea făcea o serioasă concurență creștinismului, îndeosebi în rândurile armatei romane, și a cărui sărbătoare centrală cădea în jurul solstițiului de iarnă (22-23 decembrie), ea fiind privită ca zi de naștere a zeului Soare, învingător în lupta contra frigului și a întunericului, și numită Ἡλίου γενέθλια, *Dies natalis Solis invicti* (*Ziua de naștere a Soarelui nebiruit*), pentru că de aici înainte zilele încep să crească, iar nopțile să scadă. Opinia generală a liturgiștilor și istoricilor apuseni este că ziua de naștere a zeului Mithra (sărbătoare introdusă la Roma de împăratul Aurelian la 274) ar fi fost astfel înlocuită cu ziua de naștere a Mântuitorului⁶⁸, Care fusese numit de Proroci „Soarele Dreptății”

⁶⁷ Vezi în urmă, nota 60.

⁶⁸ Cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 70: „Sărbătoarea Crăciunului a luat naștere la Roma, ca o încreștinare a lui *Dies natalis Solis invicti*”. După același liturgist (*Liturgie comparée*, p. 173 ș.u.), sărbătoarea a însemnat la început în Răsărit expresia heortologică a dogmei ὁμοούσιος, fixată la Niceea (325), și abia mai târziu a luat sensul unei comemorări a faptului istoric al Nașterii Domnului, pe care îl are azi.

(*Maleahi* 3, 20) și „Răsăritul cel de Sus” (cf. *Zaharia* 6, 12 [LXX]; *Luca* 1, 78-79; cf. *Troparul Nașterii Domnului*) și pe Care Bătrânul Simeon Îl numise „Lumină spre descoperirea neamurilor” (*Luca* 2, 32), iar apoi El Însuși Se numise pe Sine „Lumina lumii” (*Ioan* 9, 5). Este însă posibil ca adevăratul raport cronologic dintre aceste două sărbători să fie invers, adică va fi existat mai întâi sărbătoarea creștină a Nașterii lui Iisus la 25 decembrie, iar introducerea de către Aurelian a sărbătorii păgâne a lui Mithra la 274 să fi constituit o încercare neizbutită de a înlocui sărbătoarea creștină, mai veche.

Tot în legătură cu fenomenele naturii erau și sărbătorile de iarnă ale romanilor, ca *Saturnaliile* (sărbătoarea lui Saturn) și *Juvenaliile* (sărbătoarea tinerilor sau a copiilor), care cădeau aproximativ în același timp⁶⁹. De aceste sărbători ale strămoșilor noștri romani erau legate o mulțime de datini și obiceiuri vechi, pe care poporul nostru le păstrează până azi, dar le-a pus în legătură cu Nașterea Domnului și le-a împrumutat sens și caracter creștin: colindele, sorcova, plugușorul ș.a., la care cu timpul s-au adăugat și altele, de origine și concepție pur creștină, precum: Vicleiemul, Irozii, Steaua ș.a., care fac din sărbătoarea Crăciunului una dintre cele mai prețuite și mai populare sărbători ale Ortodoxiei românești⁷⁰.

⁶⁹ Louis DUCHESNE (în *Origines du culte chrétien*, pp. 275-278) respinge orice legătură a Crăciunului creștin cu Saturnaliile păgâne, deoarece acestea din urmă se serbau între 17-23 decembrie. În schimb, el crede că s-a ajuns la data Nașterii Domnului plecându-se de la presupusa dată a Morții Lui, care, după unii (ca TERTULIAN, *Împotriva iudeilor*, 8), ar fi fost 25 martie, socotită și ca ziua creației lumii; deoarece se crede că viața pământească a Mântuitorului a durat un număr rotund de ani (fără nicio fracțiune), aceeași zi trebuie să fi fost și ziua zămislirii cu trup a Domnului, deci Nașterea Sa a avut loc peste nouă luni, adică la 25 decembrie. Aceeași explicație propune DUCHESNE (*Liturgie comparée*, 278-279) și pentru data mai veche a Nașterii Domnului (6 ianuarie), pusă în corelație cu cea de 6 aprilie, data Paștilor la o sectă montanistă.

⁷⁰ Despre datinile, credințele și riturile populare în legătură cu sărbătoarea Crăciunului, vezi: VICIU ALEXIU, *Colinde din Ardeal, Datini de Crăciun și credințele poporane*, București 1914; C. RĂDULESCU-CODIN, D. MIHALACHE, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele* (culegere din părțile Muscelului), București, 1909, p. 95 ș.u.; PR. P. PARTENIE, „Crăciunul și tradițiile noastre strămoșești”, în vol. *Tinerimea română*, 1937, pp. 223-230; O. TURSA, „Sărbătoarea Nașterii Domnului (credințe, obiceiuri, datini)”, în: *Foaia diecezană* (Caransebeș), LXII (1947), 48-52, pp. 10-12; Teodora OLGA, *Datini și credințe de Crăciun, Anul Nou și Bobotează* (conf.), Brăila, 1934; Elena NICULIȚĂ-VORONCA, *Studii în folclor*, vol. I, București, 1908, pp. 5-30; T. PAMFIL, *Crăciunul. Studiu etnografic*, București, 1914; P. CARAMAN, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și la slavi*, București, 1931.

Nu mai puțin se poate să fi contribuit la fixarea zilei de 25 decembrie ca dată a Nașterii Domnului și o considerație simbolică, legată de cursul anului solar. Deoarece Sf. Ioan Botezătorul a spus: „Acela (adică Iisus) trebuie să crească, iar eu să mă micșorez” (*Ioan* 3, 30), s-a așezat sărbătoarea Nașterii lui la 24 iunie (momentul solstițiului de vară, când zilele încep să descrească), iar Nașterea Mântuitorului la 25 decembrie, adică după solstițiul de iarnă, când zilele încep să se mărească⁷¹.

d) Odată fixată la 25 decembrie, sărbătoarea Nașterii Domnului a atras după sine revizuirea și deplasarea sau fixarea datelor unui șir întreg de alte sărbători, în general mai noi, care stau în dependență cronologică de ea, și anume: Tăierea împrejur a Domnului, Întâmpinarea Domnului, Buna Vestire și Nașterea Sf. Ioan Botezătorul. Totodată, în legătură cu marele praznic, au luat naștere în calendarul răsăritean pomenirile unor sfinți mai importanți din Vechiul și din Noul Testament, grupate înainte și după data Nașterii Domnului (cele 2 duminici dinaintea Nașterii și cea de după Naștere), a căror vechime e atestată încă din secolul al IV-lea. Sărbătoarea Nașterii a devenit astfel al doilea punct cardinal al anului bisericesc, după Sfintele Paști. După cum data Paștilor guvernează întreg ciclul sărbătorilor cu dată variabilă, tot așa Crăciunul reglementează un ciclu important de sărbători cu date fixe, presărate în tot cursul anului bisericesc.

e) În ceea ce privește modul sărbătoririi, ziua Nașterii Domnului, fiind privită ca una dintre cele mai mari sărbători creștine, era prăznuită cu mare solemnitate. În ziua precedentă se ajuna (obicei existent încă din secolul al IV-lea)⁷², se făcea slujbă în cadrul căreia se botezau

⁷¹ Cf. FERICITUL AUGUSTIN, *Cuvântarea* 293, la Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul, 7, în *PL* 38, col. 1327; *Comentarii la Psalmul 132 (Enarratio in Psalmum 132)*, n. 11, în *PL* 37, col. 1735; *Cuvântarea* 194, la Nașterea Domnului, 2, în *PL* 38, col. 1016; *Cuvântarea* 187, la Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul, 3, în *PL* 38, col. 1302; *Tratat asupra Evangheliei după Ioan (In Joannis Evangelium)*, XIV, III, 5, în *PL* 35, col. 1504; *Cuvântarea* 380, la Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul, II, 8, în *PL* 39, col. 1683. Această tradiție este reluată și dezvoltată mai pe larg de BEDA VENERABILUL (675-735), *Despre solștiții și echinocții*, în *PL* 90, I, col. 724.

⁷² *Canonul 1* al lui Teofil al Alexandriei (Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, însoțite de comentarii, trad. U. Kovincici, N. Popovici, vol. II, partea a II-a, p. 175, și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 458, de fapt o epistolă pastorală, în care acesta orânduiește cum să se procedeze când ajunul cade duminică.

catehumenii, ca și la Paști și la Rusalii, și se citeau *Ceasurile mari* sau *împărătești*, numite așa pentru că la Bizanț luau parte la ele și împărații⁷³, iar la noi domnitorii cu toată curtea lor⁷⁴. Tot în ajun, slujitorii Bisericii (preoții și cântăreții) umblau, ca și azi, cu icoana Nașterii pe la casele credincioșilor, pentru a le vesti măritul praznic de a doua zi. Cu timpul, s-a instituit și postul Crăciunului, ca mijloc de pregătire sufletească pentru întâmpinarea sărbătorii. Ziua sărbătorii însăși era zi de repaus; până și sclavii erau scutiți în această zi de corvezile obișnuite⁷⁵. Erau oprite, prin legi civile, spectacolele și jocurile de teatru și cele din palestre și circuri. Era interzisă, de asemenea, plecarea genunchilor, atât în ziua Nașterii, cât și în tot timpul până în Ajunul Bobotezei, regulă pe care, în virtutea tradiției, o păstrează până astăzi cărțile noastre de slujbă⁷⁶.

3. Tăierea împrejur

Tăierea împrejur a Domnului (Η περιτομή τοῦ Χριστοῦ, *Circumcisio Domini*, Обрезание Господне), adică cel de al doilea praznic împărătesc, urmând firul istoric al vieții Mântuitorului, este sărbătoarea rânduită în amintirea tăierii împrejur după trup a Domnului nostru Iisus Hristos ca Prunc, conform Legii Vechi (cf. *Facerea* 17, 12; *Leviticul* 12, 3), în a opta zi după naștere, când I s-a pus și numele de Iisus sau Mântuitor (*Luca* 2, 21). Ea cade totdeauna la o săptămână după Naștere, adică în ziua de 1 ianuarie.

⁷³ Cf. CONSTANTIN VII PORFIROGENETUL, *Despre ceremoniile Curții bizantine*, I, 32, în CONSTANTINUS PORPHYROGENETUS, *De ceremoniis Aulae byzantinae*, J.J. REISKE (ed.), Bonn, 1829, pp. 119-126, și F. KOUKOULES, „Crăciunul la Bizanț” (în lb. greacă), în: *Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμός*, VI (1957), pp. 151-154.

⁷⁴ Cf. *Condica lui Gheorgaki* (secolul al XVIII-lea), în vol. *Literatura românească de ceremonial...*, Dan SIMONESCU (ed.), București, 1939, pp. 115 ș.u., 274 ș.u.

⁷⁵ Cf. *Constituțiile Apostolice*, VIII, 33, în *Scrierile Părinților Apostolici împreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, vol. II, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru, Pr. G.N. Nițu, Chișinău, 1928, p. 257, și în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 761-762.

⁷⁶ Cf. *Tipicul cel Mare*, Iași, 1816, p. 189; *Mineiul pe decembrie*, la ziua respectivă.

Această sărbătoare nu este la fel de veche precum cea a Nașterii; totuși, ea era generalizată în secolul al V-lea (probabil după ce Crăciunul a început să fie serbat și în Răsărit la 25 decembrie). De atunci avem primele predici ținute cu prilejul ei, de către unul dintre marii predicatori ai celui veac: Proclu, patriarhul Constantinopolului⁷⁷. În Apus, primele mențiuni despre serbarea ei le avem întâi din Galia (secolul al VI-lea), și apoi de la Roma (secolul al IX-lea)⁷⁸.

La început, creștinii posteau în această zi⁷⁹, pentru a se deosebi de păgâni, care, în aceeași zi, sărbătoreau pe Ianus, zeul păcii și al războiului, și începutul anului nou (*Calendae Ianuarii*, sărbătoarea Calendelor), care coincidea și cu sfârșitul sărbătorii Saturnaliilor; în unele părți, se serbau și Brumaliile, în cinstea lui Dionysos (Bacchus), zeul vinului și al beției, numit și *Vromius* (Βρόμιος, de aici, *Brumaliile*), precum și sărbătoarea numită *Vota* (în cinstea lui Pan, zeul pădurilor). Toate aceste sărbători, foarte populare la păgâni, erau împreunate cu ospete, petreceri zgomo-toase, jocuri și obiceiuri indecente și imorale, împotriva cărora Sfinții Părinți din secolele IV-V au ținut cuvântări fulminante⁸⁰. Asemenea obiceiuri păgânești au persistat multă vreme, chiar după biruința creștinismului, căci Sinodul Trulan (692) încă se vedea silit să ia măsuri împotriva lor (*Canonul* 62); de altfel, unele dintre ele supraviețuiesc până azi (ospetele din noaptea Anului Nou sau Revelionul și felicitările de a doua zi).

Totuși, odată cu dispariția păgânismului și cu uitarea sărbătorilor respective, creștinii au încetat postul și au început să prăznuiască

⁷⁷ *Omilie la Tăierea împrejur (In Circumcisione)*, în PG 65, col. 837-840.

⁷⁸ Grigore PLETOȘU, „Sărbătorile Împărătești”, în: *Revista Teologică*, Sibiu, 1908, 1, p. 7, consideră că această sărbătoare ar fi fost introdusă întâi în Apus.

⁷⁹ Cf. SFÂNTUL AMBROZIE, *Cuvântarea VII*, 3, în PL 17, col. 639 A; CEZAR DIN ARLES, *Cuvântările I, 4, și II, 3, la Calendele lui Ianuarie*, în PL 39, col. 2002 și 2004 (între *Cuvântările* Fericitului Augustin).

⁸⁰ Cf. ASTERIE AL AMASIEI, *Cuvântare împotriva sărbătorii Calendelor*, în vol. *Omilii și Predici*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1946, p. 93 ș.u.; SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Calende* (împotriva celor care respectă lunile noi și duc coruri în cetate), în PG 48, col. 953 ș.u.; *Omilia despre Lazăr*, în PG 48, col. 963-982, și în SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Puțul*, Anastasia, București, 2001, pp. 619-687; SFÂNTUL AMBROZIE, *Cuvântarea VII*, în PL 17, col. 637 ș.u.; FERICITUL AUGUSTIN, *Cuvântările 197-198 (De Calendis Ianuariis)*, în PL 38, col. 1021 ș.u. Alte texte, citate la F. CABROL, „Circoncision (fête de la)”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, II (1907), col. 1720.

Tăierea împrejur a Domnului cu bucurie, ca și pe celelalte praznice împărătești.

În aceeași zi, s-a adăugat cu timpul (chiar de la sfârșitul secolului al IV-lea) și sărbătoarea Sfântului Vasile, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei († 1 ianuarie 379), a cărui Liturghie o și săvârșim în această zi. E totodată și începutul anului civil, pe care Biserica l-a tolerat, consfințindu-l prin serviciul *Te Deum*-ului, care se săvârșește în biserici în această zi, după Sfânta Liturghie.

4. Botezul Domnului

Cel de al treilea praznic împărătesc, în ordinea adoptată aici, este *Botezul Domnului*, numit în popor și *Bobotează*⁸¹, la 6 ianuarie, adică sărbătoarea instituită în amintirea botezului primit de Mântuitorul din mâna Sf. Ioan Botezătorul în apa Iordanului (*Matei* 3, 13-17; cf. *Luca* 3, 21-22). Se mai numește și *Epifania* sau *Teofania* (Ἡ Ἐπιφάνεια, Τὰ Ἐπιφάνεια, Τὰ ἅγια Θεοφάνεια τοῦ Κυρίου, slavo-rus. Богоявление Господне), adică *Arătarea Domnului*, pentru că în această zi Mântuitorul, Care stătuse până acum necunoscut, S-a arătat sau a ieșit pentru prima oară în lume, fiind arătat sau mărturisit ca *Mesia*, atât prin glasul lui Ioan, cât și prin glasul Tatălui din Ceruri⁸².

Începutul sărbătorii datează cel puțin din secolul al III-lea înainte, de când avem cele mai vechi mențiuni despre existența ei, fiind atestată pentru prima dată la Alexandria, de către Clement Alexandrinul⁸³.

⁸¹ Cuvânt daco-roman, creat din fuziunea unui termen slav (Бор - *Dumnezeu*) cu unul latin (*baptizare* - *a boteza*); cf. O. DENSUȘIANU, *Istoria limbii române*, vol. I, p. 173.

⁸² Cf. *Constituțiile Apostolice*, V, 13; VIII, 33, în *Scrierile Părinților Apostolici...*, vol. II, pp. 129, 257, și în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, pp. 679-680, 761-762; Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântare la Botezul Domnului*, 2, în PG 49, col. 365-366, și în vol. *Cuvântări la praznicele împărătești*, pp. 45-47.

⁸³ CLEMENT DIN ALEXANDRIA, *Stromate*, I, 21, în PG 8, col. 888, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 96. Unii liturgiști pun originea ei în legătură cu mediul gnostic al adepților lui Basilide, care sărbătoreau la Alexandria, în noaptea de 5 spre 6 ianuarie, Nașterea Eonului (αἰών) corespunzând sărbătorii mai vechi a lui Osiris, zeul egiptean protector al Alexandriei, precum și sărbătorii Διός Θεοδοσία, celebrată la Andros, în onoarea lui Dionysos.

Se atribuie Sf. Grigorie Taumaturgul din secolul al III-lea o predică la această sărbătoare⁸⁴, iar în *Testamentum Domini* (secolul al IV-lea)⁸⁵, Epifania e singura sărbătoare pomenită, pe lângă Paști și Rusalii. *Constituțiile Apostolice* (V, 13; VIII, 33) o menționează printre primele sărbători creștine, alături de Nașterea și de Învierea Domnului, iar marii cuvântători din secolele IV-V ne-au lăsat predici celebre cu prilejul acestei sărbători, în diferiți ani⁸⁶. În Apus nu avem dovezi despre ținerea acestei sărbători înainte de secolul al IV-lea. Apusenii au luat-o în secolul al IV-lea de la răsăriteni, dându-le în schimb sărbătoarea deosebită a Nașterii de la 25 decembrie, mai veche la apuseni. Prin acest schimb între Apus și Răsărit, cele două sărbători (a Nașterii și cea a Botezului) se generalizează treptat în toată lumea creștină, cu excepția donatiștilor africani, care nu au acceptat sărbătoarea Epifaniei.

Denumirea veche de *Epifanie* a rămas curentă nu numai la ortodocșii de limbă greacă, ci și la catolici, unde sărbătoarea aceasta a devenit cu timpul (încă din secolul al V-lea), în mentalitatea populară, și *Sărbătoarea celor trei magi* (*Festum trium Magum*), ale căror relicve apusenii pretind că s-ar fi păstrat mai întâi la Mediolanum, de unde ar fi fost furate (de cancelarul lui Barbarosa) și duse la Colonia (Cologne, Köln), unde s-ar fi păstrat până azi.

Data acestor vechi sărbători păgâne, de origine solară, se explică prin reforma calendaristică a faraonului egiptean Amenem-Eths I (secolul al XX-lea î.Hr.), care fixase solstițiul de iarnă la 6 ianuarie. Cum însă, prin reforma calendarului roman, efectuată de Sosigene la anul 46 î.Hr., data solstițiului de iarnă a fost adusă la locul ei actual, către 25 decembrie, la Roma sărbătoarea Nașterii Soarelui neînvins (*Natalis Solis invicti*) a fost stabilită de împăratul Aurelian (274) la această nouă dată a solstițiului. Așa s-ar explica și deplasarea, peste un secol, a sărbătorii Nașterii Domnului în Răsărit de la 6 ianuarie (vechea dată a solstițiului), la 25 decembrie (A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 173 ș.u.).

⁸⁴ PG 10, col. 1177-1190.

⁸⁵ *Testamentum Domini*, I, 28, Ignatius Ephraem RAHMANI (ed.), Hildesheim, 1968, p. 67: „Porro mystagogia non omni tempore pronunciatur, sed tantum in Pascha, die sabbati, die dominica, et diebus Epiphanae et Penticostes”; cf. *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. Pr. N. Achimescu, Polirom, Iași, 1996, pp. 96-96: „De acum înainte mystagogia să nu fie rostită în toată vremea, ci numai la Paști, în ziua Sabatului, Duminica și în zilele Epifaniei și Cincizecimii”.

⁸⁶ Cf. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântare la Botezul Domnului*, în vol. *Cuvântări la praznice împărătești*, pp. 41 ș.u., 247; SF. PROCLU AL CONSTANTINOPOLULUI, *Omilie la Sfânta Teofanie*, I, 5, în PG 45, col. 701-761.

Ca și celelalte sărbători împărătești, sărbătoarea Botezului a fost prăznită totdeauna cu mare pompă și solemnitate. Pe la anul 400, împărații Honorius și Arcadius au interzis spectacolele din circuri în această zi. Cel mai de seamă eveniment legat de această sărbătoare în vechime era botezul solemn al catehumenilor, care voiau să imite astfel botezul Mântuitorului în Iordan. Iar cum botezul era numit și *luminare* (φωτισμός), sărbătoarea Bobotezei a mai primit și numele de *sărbătoarea luminilor* sau *a luminării* (ἡ ἡμέρα τῶν φώτων, *dies luminum*)⁸⁷, rămas până astăzi în cărțile ortodoxe de slujbă. Pentru aceasta se sfințeau încă din ajun apele (Aghiasma mare de azi), iar pentru că în acea zi catehumenii se pregăteau sufletește prin post sau ajunare, s-a păstrat până astăzi obiceiul de a posti în Ajunul Bobotezei (5 ianuarie). În aceeași zi, se săvârșea și slujba solemnă a *Ceasurilor mari* sau *împărătești*, la care asistau (ca și la Crăciun) împărații bizantini și demnitarii lor la Constantinopol, iar la noi domnitorii cu toată curtea lor și cu protipendada din capitala țării. În însăși ziua serbării, preoții vesteau credincioșilor în biserici data Paștilor și cea a începutului Postului Mare, pe care episcopii, după ce le primeau de la episcopul Alexandriei, le comunicau preoților și credincioșilor prin epistolele pastorale sau festive (ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί)⁸⁸, care stau la originea pastoralelor chiriarhale de mai târziu.

Sărbătoarea Bobotezei a fost, alături de cea a Nașterii, una dintre cele mai populare, atât la români, cât și la celelalte popoare ortodoxe. Ea se sărbătorea cu un deosebit fast în fiecare an, mai ales în cetatea de scaun a țării, unde sfințirea apelor din această zi (Aghiasma mare) se făcea totdeauna de către mitropolitul țării, în prezența Domnitorului și a întregii curți⁸⁹, așa cum se făcea odinioară la Marea Biserică și la Curtea împărătească din Bizanț⁹⁰.

⁸⁷ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea 39 (La Sfintele Lumini, Eiς τὰ ἅγια φῶτα)*, în PG 36, col. 336.

⁸⁸ SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești*, X, 2, în PL 49, col. 820-821; cf. SOZOMEN, *Istoria bisericească*, VIII, 11, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1897, p. 331.

⁸⁹ *Condica lui Gheorgaki*, pp. 120 ș.u., 286 ș.u. (vezi și bibliografia indicată acolo, la p. 121, nota 2).

⁹⁰ CONSTANTIN PORFIROGENETUL, *Despre ceremoniile Curții bizantine*, I, 3, pp. 35-37; (PSEUDO-) CODINOS COUROPALATES, *De officiis*, 8, J. BEKKER (ed.), Bonn, 1829, pp. 64-65).

Obiceiul ca preoții să meargă în ajun „cu botezul”, stropind casele credincioșilor cu apa sfințită în acea zi, e destul de vechi, ca și acela de a săvârși Aghiasma mare (Sfințirea cea mare a apei) în însăși ziua Bobotezei, după Liturghie. O imitație folclorică a acestei stropiri sacramentale este obiceiul popular al „mersului cu Iordanul”, practicat în unele părți ale țării noastre, de către cete de flăcăi și bărbați, în noaptea de 6-7 ianuarie⁹¹.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări necitate în text)

Despre sărbătoarea Crăciunului și cea a Botezului:

Baumstark, A., „Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopol”, în: *Oriens Christianus*, II (1902), pp. 441-446;

Bludau, A., *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn, 1927, pp. 70-89 (îndeosebi despre raportul sărbătorii Nașterii cu Epifania);

Bocioagă, I., *Saturnalele și calendele lui Januar. Studiu de antichități romane*, București, 1937;

Bonaccorsi, I., *Il Natale*, trad. fr.: *Noël, notes d'exégèse et d'histoire*, Paris, 1903;

Borella, P., „Le origini della testa di Natale e il culto di Mitra”, în: *Diocesi di Milano*, VIII (1967), pp. 670-675;

Botte, Bernard, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique*, Louvain, 1962;

Cullmann, O., *Noël dans l'Église ancienne*, Neuchâtel, 1949;

Engberding, H., (OSB), „Der 25 Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn”, în: *Archiv für Liturgiewissenschaft*, II (1952), pp. 25-43;

Frank, H., „Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie”, în *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XII (1934), pp. 145-146; XIII (1935), pp. 1-39;

⁹¹ Pentru amănunte, vezi bibliografia indicată în urmă, la n. 70. În plus: Simion Florea MARIAN, *Sărbătorile la români*, vol. I, București, 1899, p. 162 ș.u.

Frank, H., „Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung”, în *Archiv für Liturgiewissenschaft*, II (1952), pp. 1-24;

Gaillard, J., „Noël, memoria ou mystère”, în: *La Maison-Dieu*, LIX (1959);

Gunstone, J., *Christmas and Epiphany*, Londra, 1967;

Hendrix, P., „La fête de l'Épiphanie”, în *Annales d'Histoire du christianisme, Jubilé A. Loisy*, vol. II, 1928, 213-238;

Holl, K., „Ursprung des Epiphanienfestes”, în vol. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. II, 1928, pp. 123-154;

Hollard, August, „Les origines de la fête de Noël”, în: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XI (1931), 3;

Jerphanion, G. de, „Épiphanie et Théophanie. Le baptême de Jésus dans la liturgie et dans l'art chrétien”, în: *Études*, Panv., 1925;

Le Mystère de Noël, Avent, Noël, Épiphanie, A. Hamman et Fr. Quéré-Jaulmes (eds), Paris, 1963;

Leclercq, H., „Nativité de Jésus”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XII, 1 (1935), col. 905 -958;

Leclercq, H., „Épiphanie”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V, 1 (1922), col. 197-201;

Lécuyer, J., „La fête du baptême du Christ”, în: *Vie Spirituelle*, XCIV (1956), pp. 31-44;

Lemarié, Joseph, *La manifestation du Seigneur. La liturgie de Noël et de l'Épiphanie*, Paris, 1957;

Lübeck, K., „Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopol”, în: *Historisches Jahrbuch*, XXVIII (1907), pp. 109-118;

Mahler, E., „Zur Chronologie des Chrysostomus wegen der Weihnachtsfeier”, în: *Orientalische Literaturzeitung*, XXIV (1921), pp. 59-63;

Maywe, A., *Das Weihnachtsfest. Seine Entstehung und Entwicklung*, Tübingen, 1913;

Mirkovici, O.L., „Praznicul Nașterii lui Hristos” (în limba sârbă), în *Zbornicul Facultății de Teologie Ortodoxă din Belgrad* (Зборник правосл. богосл. фак.), vol. III, 1952, pp. 34-45;

Mohrmann, Ch., „Épiphanie”, în *Études sur le latin des chrétiens*, vol. I, Roma, 1961, pp. 245-275;

- Mossay, J., *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV-e siècle*, Louvain, 1965;
- Nesmy, Cl. Jean (OSB), *Spiritualité de Noël*, Desclée de Brouwer, Paris, 1960;
- Necula, Nicolae Pr., „Nașterea Domnului – aspecte liturgice”, în *Almanah bisericesc*, Ed. Episcopiei Buzăului, Buzău, 2000, pp. 15-24;
- Nicolescu-Leordeni, N. Pr., „Crăciunul”, în: *Glasul Bisericii*, XXV (1966), 11, pp. 1024-1051;
- Nocent, A. (OSB), *Contempler sa gloire. Avent - Noël - Épiphanie*, Bruxelles, 1960;
- Noël - Épiphanie. *Retour du Christ*, în coll. *Lex Orandi*, vol. 40, Cerf, Paris, 1967;
- Onasch, K., *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr. Liturgie und Ikonographie*, în coll. *Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie*, vol. 2, Berlin, 1958;
- Papadopoulos, Hris., *Sărbătoarea Nașterii Domnului în Biserica Ierusalimului* (în lb. greacă), Ierusalim, 1938;
- Popovici, C. Pr., „Sărbătoarea Nașterii Domnului”, în vol. *Studii religio-morale și liturgice*, Chișinău, 1934, pp. 417-421;
- Sava, Viorel Pr., „Sărbătoarea Nașterii Domnului în tradiția liturgică ortodoxă și în cea romano-catolică. Perspectivă istorică liturgică”, în: *Teologie și Viață*, X (2000), 7-10, pp. 13-149;
- Sibiescu, V. Pr., *Sărbătoarea Nașterii Domnului*, Sibiu, 1936 (extras din *Revista Teologică*);
- Schleiermacher, Fr., *Weihnachtsfeier*, Leipzig, 1908;
- Spasskij, Th., „Le Pâque de Noël. Étude sur l'avant-fête de Noël dans le rite byzantin”, în: *Irénikon*, 1957;
- Thibaut, J.B., „La solennité de Noël”, în: *Échos d'Orient*, XX (1920), pp. 153-162;
- Timuș, N., *Nașterea Domnului în cultul Bisericii Ortodoxe*, Chișinău, 1939 (extras din revista *Luminătorul*);
- Tyciak, J., *Heilige Theophanie Kultgedanken des Morgenlandes*, Trier, 1959;
- Usener, H., *Das Weihnachtsfest. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, H. Lietzmann (ed.), Bonn, 1911;

Uspenski, N.D., „Istoria și însemnătatea sărbătorii Nașterii Domnului” (în lb. rusă), în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (Журнал Московской Патриархии), 1956, 12, pp. 38-47;

Vacandard, „Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie”, în *Études de critique et d'histoire religieuse*, vol. III, Paris, ²1912, pp. 3-56;

Vasilescu, T., „Sărbătorile la păgâni și la creștini. Crăciunul”, în: *Păstorul ortodox* (Pitești), 1948, 12.

5. Întâmpinarea Domnului

Urmând mai departe cursul anului bisericesc, al patrulea praznic împărătesc este *Întâmpinarea Domnului* (Η ὑπαντή sau Η ὑπαπαντή τοῦ Χριστοῦ, *Occursus*), numită în popor și *Stretenia* (după numele vechi slavon), adică sărbătoarea anuală a zilei în care Sfânta Fecioară Maria, conformându-se Legii (cf. *Leviticul* 12, 8), s-a suit la templul din Ierusalim, la 40 de zile după Nașterea Domnului, pentru curățirea ei, când dumnezeiescul Prunc a fost întâmpinat și ținut în brațe de Bătrânul și Dreptul Simeon (*Luca* 2, 22 ș.u.). Ea se serbează deci la 40 de zile după Naștere, adică la 2 februarie. La ortodocși, accentul sărbătorii se pune pe Persoana dumnezeiescului Prunc și de aceea este numită *Întâmpinarea Domnului* (de către Simeon), fiind trecută între sărbătorile Mântuitorului, pe când la catolici pe primul plan stă persoana Preacuratei Fecioare, care a venit la templu pentru curățirea ei, după Lege. De aceea, la ei sărbătoarea se numește *Curățirea Sfintei Marii* (*Festum purificationis Beatae Mariae Virginis*) și e trecută între sărbătorile Maicii Domnului⁹².

Vechimea acestei sărbători nu este la fel de mare ca a celorlalte praznice împărătești. Nu o găsim între sărbătorile enumerate în *Constituțiile Apostolice* și în *Testamentum Domini*. Prima mențiune documentară despre existența acestei sărbători este cea din memorialul de călătorie al pele-rinei Egeria, care ia parte la ea, la Ierusalim, în anii 382-384 și o numește

⁹² Tot ca sărbătoare a Maicii Domnului o socotesc și unii teologi ortodocși, precum Dragomir DEMETRESCU, „Cinstirea și venerațiunea Sfintei Fecioare”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXXVIII (1914), 8, pp. 796-797.

*Quadragesimae de Epiphania*⁹³. Întrucât pe atunci la Ierusalim Nașterea Domnului se serba încă la 6 ianuarie, odată cu Epifania, Întâmpinarea era sărbătorită la 40 de zile după Epifanie, adică la 14 februarie. Se atribuie, de asemenea, Sf. Chiril al Ierusalimului († 386) un panegiric la această sărbătoare⁹⁴, scris probabil în ultimii ani ai vieții sale.

Mărturiile despre existența sărbătorii se înmulțesc spre sfârșitul secolului al V-lea. Pe la începutul secolului al VI-lea, Sever al Antiohiei (512-518) pretindea că sărbătoarea Întâmpinării ar fi fost de curând introdusă la Ierusalim și că era necunoscută la Antiohia. Dar de curând s-a descoperit o omilie inedită de Sf. Ioan Gură de Aur, la Antiohia (deci între 386 și 398), la sărbătoarea „Curățirii Mariei”, omilie care s-a dovedit autentică⁹⁵.

La Roma ea a fost introdusă de papa Gelasiu la anul 494, pentru a înlocui străvechea sărbătoare păgână a Lupercaliilor, de la începutul lunii februarie, când aveau loc lustrații și procesiuni în jurul orașului, cu făclii aprinse, în onoarea zeului Pan, supranumit și *Lupercus*, adică ucigătorul lupilor sau ocrotitorul turmelor împotriva lupilor; era totodată și sărbătoarea fecundității și a lui *Februus*, alt nume dat de romani zeului Saturn⁹⁶. Se înlocuia astfel concepția și practica lustrațiilor păgâne cu aceea a curățirii Sfintei Fecioare (*Purificatio Beatae Mariae Virginis* sau *Praesentatio Domini*), păstrându-se și făcliile tradiționale. De aceea, în Apus această sărbătoare se mai numește și *Sărbătoarea luminilor* (*Festum*

⁹³ Cap. 26: „Fără îndoială că a patruzecia zi de la Epifanie este sărbătorită aici cu foarte multă cinste” (în ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, Hélène PÉTRÉ (ed.), Cerf, Paris, 1971, p. 206; cf. trad. C. Frișan, în EGERIA, *Pelerinaj în locuri sfinte*, ediție bilingvă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009).

⁹⁴ *Cuvântare la Întâmpinarea Domnului și la Simeon primitorul de Dumnezeu* (de autenticitate îndoelnică), în PG 33, col. 1187-1204, și în trad. rom. de Pr. D. Fecioru, în: *Mitropolia Olteniei*, XVI (1964), 1-2, pp. 58-64.

⁹⁵ E. BICKERSTETH, „John Chrysostom and the Early History of the Hipapante”, în: *Studi bizantini e neoellenici*, VIII (1953), pp. 401-404.

⁹⁶ Către sfârșitul secolului al V-lea, creștinii din Roma luau încă parte, la 15 februarie, la celebrarea sărbătorilor Lupercaliilor, închinat fecundității, și mai credeau în eficacitatea riturilor săvârșite cu acest prilej. Aceasta a determinat pe papa Gelasiu I să scrie împotriva Lupercaliilor un tratat întreg, la care adaugă și 18 misse din Sacramentarul Leonian (GÉLASE I, *Lettre contre les Lupercales et dix-huit Messes du Sacramentaire Léonien*, G. POMARÈS (ed.), în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 65, Cerf, Paris, 1959). H. LECLERCQ („Fête de la Présentation de Jésus au temple”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, fasc. 158-159, col. 1722-1729) nu admite nicio legătură între sărbătoarea Lupercaliilor și cea creștină a Purificării, deoarece Lupercaliile se serbau la 15 februarie.

candelabrum sive luminum, Chandeleur, Das Fest der Lichtmesse, Der Lichtweihe oder Mariä-Lichtmess).

La Antiohia, după mărturia istoricului Cedren, sărbătoarea Întâmpinării s-ar fi introdus în penultimul an al domniei împăratului Justin I (526), iar generalizarea ei în Răsărit s-a făcut în cursul secolului al VI-lea, începând din anul 534, când împăratul Justinian a schimbat data sărbătorii de la 14 februarie la 2 februarie (40 de zile socotite de la 25 decembrie, noua dată a sărbătorii Nașterii Domnului)⁹⁷. După unele izvoare, acesta ar fi decretat pentru prima oară sărbătorirea, cu multă solemnitate, a Întâmpinării Domnului în ziua de 2 februarie, pentru a scăpa Constantinopolul și împrejurimile de calamitatea unei epidemii și a cutremurelor care bântuiau de mai mulți ani prin acele părți⁹⁸.

Dintre creștinii răsăriteni, numai armenii sărbătoresc până astăzi Întâmpinarea Domnului tot la vechea dată, adică la 14 februarie. Având o bază biblică, sărbătoarea Întâmpinării este respectată și de protestanți, îndeosebi de evanghelici (luterani).

A doua zi după sărbătoarea Întâmpinării Domnului (3 februarie), Biserica Ortodoxă cinstește amintirea Dreptului și Bătrânului Simeon și a Sfintei Prorocițe Ana, cele două personaje biblice principale, care au luat parte la evenimentul istoric comemorat prin marele praznic al Întâmpinării (Luca 2, 25-38)⁹⁹.

6. Schimbarea la Față

Schimbarea la Față (Η μεταμόρφωσις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Transfiguratio Domini nostri Jesu Christi*), numită în popor și *Preobrajenia* sau *Probojenia* (denumirea slavă a sărbătorii), la 6 august,

⁹⁷ Vezi *Cronografia* lui Teofan, la anul 6034 / 534 (A.C.): „Și în același an, sărbătoarea Întâmpinării Domnului a început să se prăznuiască la Bizanț în ziua a doua a lunii februarie” (PG 108, col. 488 B).

⁹⁸ PAUL DIACONUL, *Faptele Romanilor (Rerum Romanorum)*, XIV; EVAGRIE, *Istoria bisericească*, IV, 29; NICHIFOR CALIST, *Istoria bisericească*, XVII, 18; BARONIUS, *Analele Bisericii*, anul 544, n. 8, 9.

⁹⁹ Despre datinile, credințele și tradițiile populare din jurul sărbătorii Întâmpinării la români, vezi El. NICULIȚĂ-VORONCA, *Studii în folclor*, p. 61 ș.u.; cf. Elena NICULIȚĂ-VORONCA, *Datinile și credințele poporului român*, vol. I-II, Ed. Saeculum, București, 1998.

e sărbătoarea schimbării minunate la față a Domnului, în muntele Taborului, în fața ucenicilor Săi Petru, Ioan și Iacov (*Matei* 17, 1-9; cf. *Marcu* 9, 2-9; *Luca* 9, 28-36; *2 Petru* 1, 16-18).

Este o sărbătoare mai nouă decât celelalte praznice împărătești. Se pare că a fost la început aniversarea anuală (ἐγκαίνια) a sfințirii bisericii zidite în secolul al IV-lea de Sfânta Elena pe locul de pe Muntele Taborului unde Domnul S-a schimbat la Față. După unii, ea ar fi înlocuit o veche sărbătoare păgână a zeiței Diana¹⁰⁰. Atât în Răsărit, cât și în Apus, serbarea ei începe a fi menționată în documente din prima jumătate a secolului al V-lea, de când avem cuvântări festive în cinstea ei, de la Patriarhul Proclu al Constantinopolului¹⁰¹, Patriarhul Chiril al Alexandriei¹⁰² și Papa Leon cel Mare¹⁰³. O găsim indicată și într-un calendar liturgic local al Ierusalimului din secolul al VII-lea, iar în sinaxarele constantinopolitane și în alte cărți liturgice, manuscrise grecești, apare pe la începutul secolului al VIII-lea. În secolul al VIII-lea, Sf. Andrei Criteanul ne-a lăsat o frumoasă predică festivă la această sărbătoare¹⁰⁴. Până în secolul al VIII-lea, sărbătoarea era generalizată în tot Răsăritul, căci Sf. Ioan Damaschin și Sf. Cosma de Maiuma compun imne pentru slujba zilei¹⁰⁵.

În Apus, sărbătoarea Schimbării la Față, deși serbată sporadic încă de prin secolul al VII-lea, s-a generalizat mult mai târziu, prin hotărârea luată de papa Calist III de a consacra definitiv această sărbătoare, drept mulțumire pentru biruința câștigată de oștile creștine asupra turcilor la Belgrad, în anul 1456 (indicii despre serbarea ei sporadică în Apus găsim încă din secolul al XII-lea, când mai era încă privită ca o inovație)¹⁰⁶.

¹⁰⁰ F. CABROL, „Les fêtes chrétiennes”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V (1922), col. 1415.

¹⁰¹ *Cuvântare la Schimbarea la Față*, în PG 65, col. 763-772.

¹⁰² *Cuvântare la Schimbarea la Față*, în PG 77, col. 1009-1016.

¹⁰³ *Cuvântarea I*, în PG 54, col. 308.

¹⁰⁴ *Cuvântare la Schimbarea la Față*, în PG 97, col. 931-958.

¹⁰⁵ După afirmația lui Nikon din Muntenegru și a Patriarhului Nicolae III al Constantinopolului din secolele X-XI (citați de V. GRUMEL, *Regestes des Actes des patriarches de Constantinople*, Istanbul, 1932-1939, nr. 982, pgf. 4), în Răsărit, sărbătoarea ar fi fost „instituită” (de împăratul Leon Înțeleptul – secolul al X-lea), ceea ce trebuie înțeles în sensul generalizării oficiale a sărbătorii deja existente mai dinainte, care nu era însă sărbătorită pretutindeni, deoarece ea cădea în postul Adormirii Maicii Domnului.

¹⁰⁶ POTHOS DE PRŪM, *Despre casa lui Dumnezeu (De domo Dei)*: „Ne mirăm foarte că în vremea noastră unele mănăstiri au găsit cu cale să [...] inventeze unele sărbători noi

În această zi se aduc în biserici prinoase (pârğa) din struguri, se binecuvântează și se împart (obicei creștin vechi, amintit în *Canonul 28* al Sinodului Trulan). În unele părți (Biserica Rusă) în această zi se face în biserici și la cimitire pomenirea generală a morților și mai ales a eroilor morți pentru apărarea patriei.

În Biserica Armeană, sărbătoarea Schimbării la Față se prăznuiește cu deosebită solemnitate. Când cade într-una dintre zilele de rând de peste săptămână, serbarea ei se amână pe duminica viitoare, iar în ajun se postește¹⁰⁷.

7. Înălțarea Sfintei Cruci

Tot între sărbătorile împărătești (cu dată fixă) se numără de obicei și *Înălțarea Sfintei Cruci*, la 14 septembrie, despre care vom vorbi pe larg ceva mai departe¹⁰⁸.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări necitate în text)

Despre celelalte sărbători împărătești cu date fixe:

Baumstark, A., „Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmessiestes”, în: *Theologie und Glaube*, I (1909), pp. 88-105;

Cabrol, F., „Les fêtes chrétiennes”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V (1922), col. 1403-452;

[...]. Pentru care motiv ne-am pus să sărbătorim aceste sărbători, adică a Sfintei Treimi și a Schimbării la Față a Domnului?”. (A se vedea textul latin citat de H. KELLNER, *Heortologie*, Freiburg im Breisgau, 1911; p. 77, n. 2, și la Pr. Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor TARNAVSCHI, † NECTARIE COTLARCIUC (eds), Cernăuți, 1929, p. 149, n. 1). Cf. F. Cabrol, „Les fêtes chrétiennes”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V (1922), col. 1415.

¹⁰⁷ G. PLETOSU, „Dezvoltarea istorică a anului bisericesc. Sărbătoarea Schimbării la față”, în: *Revista Teologică* (Sibiu), 1909, 6-7, p. 312.

¹⁰⁸ În capitolele despre sărbătorile Sfinților Îngeri și ale Sfintei Cruci, p. 311 ș.u.

Călinescu, Ștefan Pr., „Sărbători nemutabile”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, VI (1882), 12, pp. 720-725;

De Bruyne, Donatien, „L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations à propos d'un sermon inédit”, în: *Revue Bénédictine*, XXXIV (1922), pp. 14-26;

De Moreau, E., „L'Orient et Rome dans la fête du 2 février”, în: *Nouvelle Revue Théologique*, 1935, pp. 5-20;

Grumel, V., „Sur l'ancienneté de la fête de la Transfiguration”, în: *Revue des études byzantines*, XIV (1956), pp. 209-210;

Kellner, F., *Heortologie*, Freiburg im Breisgau, 1911;

Leclercq, H., „Fête de la Présentation de Jésus au temple”, în: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, fasc. 158-159, col. 1722-1729;

Talin, V., „Întâmpinarea Domnului. Istoricul sărbătorii și înțelesul ei”, în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei (Журнал Московской Патриархии)*, 1967, 2, pp. 68-71.

CAPITOLUL VII

PRAZNICELE ÎMPĂRĂTEȘTI CU DATĂ SCHIMBĂTOARE

1. Duminica Floriilor

Cel dintâi dintre praznicele împărătești cu dată schimbătoare din cursul anului bisericesc este *Duminica Stâlpărilor* sau *a Floriilor* (ἡ τῶν βαΐων ἑορτή, βαΐφόρος κυριακή, *Dominica in Palmis*, *Dies Palmarum*, slavo-rus. Неделя Вайй), numită în popor și *Floriile* (de la lat. *Floralia* sau *Florilia* - *Sărbătoarea florilor*), cu o săptămână înainte de Paști (duminica ultimă din Postul Paștilor). Este sărbătoarea care ne amintește Intrarea triumfală a Domnului în Ierusalim, înainte de Patimi (*Matei* 21, 1-10; *Ioan* 12, 12-18).

Primele mențiuni despre această sărbătoare de origine ierusalimiteană provin din secolul al IV-lea. Nu o găsim între sărbătorile enumerate în *Constituțiile Apostolice* (V, 13; VIII, 33), dar pomenesc despre ea Sfântul Epifanie, căruia i se atribuie două predici la această sărbătoare¹⁰⁹, pelerina apuseană Egeria (alias Silvia sau Etheria), care, în însemnările ei de călătorie, descrie chipul cum se sărbătorea această duminică la Ierusalim, spre sfârșitul secolului al IV-lea, când ea vizitează Țara Sfântă¹¹⁰, precum și mari predicatori din secolul al IV-lea, de la care au rămas predici ținute în cinstea acestei zile: Sf. Ioan Gură de Aur¹¹¹, Sf.

¹⁰⁹ Omiliile 1 și 6 la Sărbătoarea Stâlpărilor, în PG 43, col. 427-438, 501-506.

¹¹⁰ *Pelerinaj la locuri sfinte (Peregrinatio ad loca sancta)*, 30-31, în ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, H. PÉTRÉ (ed.), Cerf, Paris, 1971, p. 218 ș.u.; cf. trad. rom., în Pr. Marian BRANIȘTE, „Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria (secolul al IV-lea)”, în: *Mitropolia Olteniei*, XXXIV (1982), 4-6, pp. 225-392.

¹¹¹ *Omilie la Sărbătoarea Stâlpărilor (In Ramos Palmarum)*, în PG 59, col. 703-708, 715-720; cf. *Omilia la „Laudă, suflete al meu, pe Domnul” (Psalmul 145, 2)*, 1, în PG 55, col. 520: „Căci nu dintr-o singură cetate ieșim cei ce întâmpinăm astăzi pe Hristos și nu numai din

Ambrozie¹¹² și Sf. Chiril al Alexandriei¹¹³. În Apus, menționi mai târzii despre existența acestei sărbători se găsesc la Sf. Isidor de Sevilla¹¹⁴.

În vechime, Duminica Floriilor era începutul săptămânii numite pe atunci a Paștilor, de aceea este numită și *Duminica aspiranților* sau *a candidaților la Botez* (φοιτίζόμενοι, *competentes*), pentru că în această zi catehumenii mergeau cu toții, cu mare solemnitate, la episcop, spre a-i cere să fie admiși la Botez, iar acesta le dădea să învețe Simbolul credinței. Se mai numea și *Duminica grațierilor*, pentru că, în cinstea ei împărații acordau grațieri¹¹⁵. După un obicei străvechi, menționat chiar în secolul al IV-lea de către pelerinul Egeria și generalizat în toată Biserica, se aduc în biserici ramuri de salcie, care sunt binecuvântate și împărțite credincioșilor, în amintirea ramurilor de finic și de măslin, cu care mulțimile au întâmpinat pe Domnul la Intrarea Sa triumfală în Ierusalim și pe care noi le purtăm în mâini ca semn al biruinței împotriva morții, câștigată de Domnul prin învierea lui Lazăr, săvârșită cu o zi mai înainte (Sâmbăta Floriilor sau a lui Lazăr) și apoi prin Învierea Sa Însuși¹¹⁶.

În vechime, atât la Bizanț, cât și la curțile domnești din Țările Românești, sărbătoarea Floriilor se prăznuia cu multă solemnitate. Luau

Ierusalim, ci din toată lumea cea preaplină de popor a Bisericii ies din toate părțile cei ce întâmpină pe Hristos, purtând și clătînând nu ramuri de frunze, ci aducând ca dar lui Hristos milă, omenie, virtute, postire, lacrimi, rugăciuni, privegheri și tot felul de cinstire”.

¹¹² *Cuvântarea 31*, 1, în *PL 17*, col. 689 C: „Hinc descendit consuetudo hodiernae festivitatis, ut psallentes, ramos palmarum sive olivarum portemus in manibus, et eadem festivitatem Palmarum sive Olivarum vocitemus”; cf. *Cuvântarea 32*, în *PL 17*, col. 691-692.

¹¹³ *Omilie la Duminica Stălpărilor*, în *PG 77*, col. 1050-1072.

¹¹⁴ *Despre oficiile bisericesti (De ecclesiasticis officiis)*, I, 28, în *PL 83*, col. 763: „Dies Palmarum ideo celebratur, quia in eo Dominus et Salvator noster, sicut propheta cecinit, Jerusalem tendens, asellum sedisse perhibetur. Tunc gradiens, cum ramis palmarum multitudo plebium obviam ei clamabat: „Osanna, benedictus qui venit in nomine Domini, Rex Israel”.

¹¹⁵ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilie la Psalmul 145*, 1, în *PG 55*, col. 520. Vezi troparul sărbătorii, în Triod: „Învierea cea de obște mai înainte de patima Ta încredințându-o, pe Lazăr din morți l-ai înviat, Hristoase Dumnezeule. Pentru aceasta și noi, ca pruncii, semnele biruinței purtând, Ție, Biruitorului morții, strigăm: Osana, Celui din înălțime! Binecuvântat ești, Cel ce vii întru numele Domnului!”.

¹¹⁶ Cf. Sf. ISIDOR DE SEVILLA, *Despre oficiile bisericesti (De ecclesiasticis officiis)*, în *PL 83*, col. 763: „In ramis enim palmarum significabatur victoria, qua erat Dominus mortem moriendo superaturus, et trophaeo crucis de diabolo mortis principe triumphaturus” („Căci prin ramuri se însemna biruința prin care Domnul, murind, avea să învingă moartea și să biruiască prin triumful Crucii asupra diavolului, stăpânul morții”).

parte împărăției (domnii) cu demnitarii lor, cărora li se împărțeau făclii aprinse, ca și la Paști¹¹⁷. În seara acestei duminici încep în biserici frumoasele slujbe ale deniilor din săptămâna Sfintelor Patimi.

2. Sfintele Paști

Al doilea praznic împărătesc cu dată schimbătoare este *Paștile* sau sărbătoarea anuală a *Învierii Domnului*, cea mai de seamă dintre toate sărbătorile domnești. Îndeosebi în creștinătatea ortodoxă, Paștile este cea mai mare sărbătoare, „a Sâmbetelor împărătească și doamnă, al praznicelor praznic și sărbătoare a sărbătorilor” (*Canonul Paștilor* din *Penticostar*). Din punct de vedere calendaristic, sărbătoarea Paștilor guvernează întocmirea întregului ciclu mobil de sărbători al anului bisericesc (liturgic). De data ei este legată ordinea (succesiunea) și denumirea duminicilor și a săptămânilor de peste an, cu Evangheliile și Apostolele care se citesc la Liturghie în tot cursul anului, ordinea celor 11 pericope evanghelice care se citesc la Utreniile duminicilor, cu luminândeale și stihirile evanghelice respective, precum și ordinea celor opt glasuri ale cântărilor *Octoihului*. Importanța sărbătorii este subliniată și de durata ei, mai lungă decât a altor praznice – ea ține trei zile.

a) Cuvântul *Paști* (de obicei sub formă plurală) e de origine evreiască (de la cuvântul *Pesah* - *trecere*, moștenit de evrei de la egipteni, dar provenit în limba română prin forma bizantino-latină *Paschae*)¹¹⁸. Evreii numeau *Paști* (*Pascha*) sau *Sărbătoarea azimelor* sărbătoarea lor anuală în amintirea trecerii prin Marea Roșie și a eliberării lor din robia Egiptului (*Ieșirea* 12, 27), care se prăznuia la 14 Nisan și coincidea cu prima lună plină de după echinocțiul de primăvară¹¹⁹. Termenul ebraic

¹¹⁷ CONSTANTIN VII PORFIROGENETUL, *Despre ceremoniile Curții bizantine*, I, 31, în CONSTANTINUS PORPHYROGENETUS, *De ceremoniis Aulae byzantinae*, J.J. REISKE (ed.), Bonn, 1829, pp. 158-164; (PSEUDO) CODINUS COUROPALATES, *De officiis*, X, J. BEKKER (ed.), Bonn, 1829, pp. 67-69; Cf. *Condica lui Gheorgaki* (secolul al XVIII-lea), în vol. *Literatura românească de ceremonial...*, Dan SIMONESCU (ed.), București, 1939, pp. 128-129.

¹¹⁸ O. DENSUȘIANU, *Istoria limbii române*, vol. I, 1961, p. 173, și *Dicționarul limbii române moderne*, Ed. Academiei, 1958, p. 589.

¹¹⁹ După unii, atât termenul de *Paști*, cât și sărbătoarea iudaică respectivă ar fi de origine egipteană; în limba egipteană *pesah* înseamnă *trecere*. În epoca robiei egiptene a evreilor se

de *Paști* a trecut în vocabularul creștin pentru că evenimentele istorice care sunt comemorate în sărbătoarea noastră, adică Patimile, Moartea și Învierea Domnului, au coincis cu Paștile evreilor din anul 33; însă este de la sine înțeles că obiectul sau motivul Paștilor creștine este cu totul altul decât al Paștilor evreilor, între vechea sărbătoare iudaică și cea creștină nefiind altă legătură decât una de nume și de coincidență cronologică.

Paștile sunt astfel și cea mai veche sărbătoare creștină. Împreună cu duminica, sărbătoarea săptămânală a creștinilor, Paștile a fost sărbătorit încă din epoca apostolică. Fiind legat, prin data lui, de Paștile evreiești, între Paștile evreiești și cele creștine s-a făcut ușor o apropiere la primii creștini, recrutați dintre evrei. În chip firesc, respectul și pietatea acestora față de vechea sărbătoare strămoșească a trecut, pe nesimțite, asupra sărbătorii celei noi, creștine, care amintea de Patimile, de Moartea și de Învierea Domnului pentru mântuirea noastră. De aceea, Sf. Ap. Pavel raportează Paștile evreiești la Hristos și îndeamnă pe creștini la sărbătorirea lor într-un nou spirit: „Hristos, *Paștile nostru*, S-a jertfit pentru noi. De aceea să prăznuim nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul răutății și al vicleșugului, ci cu azimele curăției și ale adevărului” (1 Corinteni 5, 7-8). Despre serbarea Paștilor la primii creștini găsim mărturii și în *Constituțiile Apostolice* (V, 17-19; VIII, 33), *Canoanele apostolice* (Canonul 7), *Canonul 1* al Sinodului din Antiohia ș.a.

Se pare că numirea de *Paști* a fost aplicată de primii creștini la începutul comemorării anuale a Cinei celei de Taină, care avea loc în seara zilei de 13 Nisan sau în joia dinaintea Duminicii Învierii și consta dintr-o masă rituală, care imita Cina și era însoțită de serviciul Sfintei Euharistii. La primii creștini, recrutați dintre evrei, această celebrare a Cinei se substituia vechii mese pascale evreiești din seara zilei de 14 Nisan, masă care, la început, purta ea singură denumirea de *Paști* în sensul propriu al cuvântului. Și precum la evrei această numire s-a aplicat mai târziu la întreaga sărbătoare a azimelor, care ținea șapte zile

sărbătorea în valea Nilului ziua echinocțiului de primăvară, adică a trecerii Soarelui din emisfera australă în cea boreală, ca zi a biruinței luminii asupra întunericului. Evreii au păstrat-o, dându-i însă un sens național și religios (G. AVRANITAKIS, *Marea enciclopedie greacă*, vol. XII, p. 273).

(14 Nisan seara – 21 Nisan seara), tot așa la creștini ea a trecut de la comemorarea Sfintei Cine, la aceea a Morții și a Învierii Domnului.

Numirea evreiască (egipteană) de *Paști* a fost dată de creștini comemorării anuale a celor trei evenimente deosebite din viața Mântuitorului (Cina, Patimile, Învierea), pentru următoarele motive:

- a) Ele au avut loc toate în preajma vechiului *Paști* evreiesc;
- b) Cina a ținut locul oarecum mesei pascale și celebrarea ei înlocuia la creștini pe aceea a mesei pascale, ea devenind pentru ei un nou *Paști*;
- c) Mielul, care era jertfit și mâncat la masa pascală a evreilor, era considerat ca imaginea sau preînchipuirea Mântuitorului, Care S-a jertfit ca un miel pentru răscumpărarea păcatelor noastre (*Isaia* 53, 7; *Ioan* 1, 29; *1 Petru* 1, 19 ș.a.). În sensul acesta din urmă este întrebuințat cuvântul *Paști* la Sf. Ap. Pavel: „Căci Hristos, *Paștile nostru* (τὸ πάσχα ἡμῶν) S-a jertfit” (*1 Corinteni* 5, 7).

Comemorarea anuală a Cinei stă astfel la originea sărbătorii creștine a *Paștilor*. În primele trei-patru veacuri ea preceda ceea ce în literatura teologică de mai târziu se va numi *Paștile Crucii* (adică comemorarea Patimilor) și *Paștile Învierii* (comemorarea Învierii). În acest sens găsim întrebuințat cuvântul *Paști* într-o *Epistolă a Apostolilor* apocrifă, scrisă în Asia Mică pe la mijlocul secolului al II-lea¹²⁰. De asemenea, într-una din omiliile sale¹²¹, scriitorul sirian Afraates, din prima jumătate a secolului al IV-lea, descriind sărbătoarea *Paștilor* din timpul său, nu face nicio mențiune despre comemorarea Învierii Domnului. Din descrierea lui reiese că momentul de căpetenie al sărbătorii era „cina pascală a Noului Testament”, adică celebrarea Sfintei Cine, cu care începea sărbătoarea creștină, așa precum sărbătoarea evreiască a *Paștilor* începea cu masa pascală. Ceva mai mult, vorbind despre noaptea în care a avut loc Sfânta Cină, el o numește „noaptea pascală”.

Comemorarea Cinei prin mesele rituale din seara zilei de 13 Nisan a început să dispară, odată cu agapele creștine, prin reglementarea

¹²⁰ C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jungern nach der Auferstehung. Ein Katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2 Jahrhunderts nach einem Koptischen Papyrus (Texte und Untersuchungen)*, vol. 43, 1919, pp. 52-57.

¹²¹ *Omilia XII (Despre Paști)*, la G. BERI, *Aphraat, des persischen Weisen Homilien (Texte und Untersuchungen)*, vol. III, 1888, pp. 179, 183, 191, 194.

duratei Postului Paștilor. Ea a supraviețuit totuși, multă vreme, prin unele părți. Astfel, în a doua jumătate a secolului al IV-lea, *Canonul 50* al Sinodului din Laodiceea o interzice în Asia Mică, pentru că întrerupea Postul Paștilor. Dimpotrivă, în Bisericile latine din Africa de Nord, *Canonul 29* al Sinodului al treilea din Cartagina, ținut la 397/398 (în colecțiile de azi – *Canonul 41* Cartagina), o aprobă, ca o excepție de la ajunare, tocmai pentru că în acea zi se săvârșea „Cina Domnului”¹²². Despre același obicei pomeneste și Fericitul Augustin¹²³. În Bisericile din Egipt, prin secolul al V-lea, comemorarea Cinei se amâna în seara Sâmbetei Păresimilor, probabil pentru a nu întrerupe ajunarea din zilele Păresimilor, precum ne informează istoricii Socrate¹²⁴ și Sozomen¹²⁵. La sfârșitul secolului al VII-lea, Părinții Sinodului Trulan (692) sunt nevoiți să revină (în *Canonul 29*) asupra dispoziției din canonul menționat al Sinodului din Cartagina și să interzică întreruperea ajunării prin mesele rituale din seara Joi Patimilor¹²⁶.

Așadar, primii creștini înțelegeau prin Paști nu numai sărbătoarea Învierii, ci și pe aceea a Cinei și a Patimilor Domnului, iar uneori numai pe cea din urmă¹²⁷. De aceea, săptămâna pe care noi o numim

¹²² Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, însoțite de comentarii, trad. U. Kovincici, N. Popovici, vol. II, partea I, p. 197; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 285.

¹²³ *Epistola 54* (alias 118), către Ianuarius, 5, în PL 33, col. 202-203.

¹²⁴ *Istoria bisericească*, V, 21-22, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1899, pp. 267, 271.

¹²⁵ *Istoria bisericească*, VII, 19, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1897, p. 299.

¹²⁶ „Urmând predania Apostolilor și Părinților, hotărâm că nu se cuvine a dezlega (ajunarea) nici în Joia săptămânii ultime din Patruzecime și astfel a necinști toată Patruzecimea”, în N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, p. 392, și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 133.

¹²⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântarea I la Rusalii*, în vol. *Cuvântări la praznicele împărătești*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1942, p. 247: „Care este pricina sărbătorii Paștilor? Atunci vestim moartea Domnului. Acest lucru înseamnă Paștile”; cf. SF. AMBROZIE AL MEDIOLANUMULUI, *Epistola 23*, 13, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 53, trad. Pr. E. Braniște, D. Popescu, D. Negrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 132: „Așadar, dacă vor cădea în ultima săptămână cele trei zile sfinte în care Hristos a pătimit, S-a odihnit și a înviat [...] ce îndoială să ne aducă supărare? Căci dacă ne aduce neliniște faptul că a patrusprezecea zi a lunii nu sărbătorim chiar ziua fie a pătimirii, fie a învierii, Însuși Domnul nu în a patrusprezecea zi a lunii a pătimit, ci în a cincisprezecea, iar în a șaptesprezecea a înviat. Iar dacă în a patrusprezecea zi a lunii cade în

azi *Săptămâna Patimilor* se numea la ei *Săptămâna Paștilor* sau *Zilele Paștilor*¹²⁸. Cu timpul însă, înțelesul cuvântului *Paști* s-a restrâns numai la sărbătoarea Învierii, așa cum înțelegem azi.

b) Dacă Paștile a fost prăznuit încă de la început în toată lumea creștină, au existat în Biserica veche mari diferențe regionale în ceea ce privește data și modul sărbătoririi. Astfel, creștinii din părțile Siriei și ale Asiei Mici, întemeindu-se pe o tradiție moștenită – după ei – de la Sf. Ap. Ioan și Filip, aveau în vedere ziua anuală sau lunară și serbau întâi Moartea Domnului (Paștile Crucii) la 14 Nisan, apoi Învierea (Paștile Învierii) la 16 Nisan, indiferent de ziua săptămânală în care ar fi căzut aceste date. Partizanii acestei practici iudaizante se numeau *quartodecimani* (τέσσαρες καὶ δεκάτιται), fiindcă serbau Paștile la 14 Nisan, adică odată cu iudeii. Ei socoteau ziua morții Domnului nu ca zi de întristare, ci ca zi de mântuire, deci de bucurie; de aceea, în ziua de 14 Nisan, la ceasul al nouălea (orele 3 p.m.), când Domnul Și-a dat duhul pe Cruce, ei terminau ajunarea și făceau agape și cine. Alți iudaizanți mai moderați (de prin părțile Antiohiei) serbau Paștile duminică, dar legau atât de mult data Paștelui creștin de a celui iudaic, încât aveau grijă ca acea duminică să cadă totdeauna înlăuntrul săptămânii azimelor iudaice, chiar când aceasta – datorită calendarului eronat al evreilor – cădea înainte de echinocțiul de primăvară. De aceea, ei erau numiți *protopashiți* (πρωτοπασχῖται), adică cei ce serbau Paștile mai înainte de data reglementară.

Dar cei mai mulți creștini, și anume cei din părțile Apusului, din Egipt, Grecia și Palestina, luau ca normă ziua săptămânală, sărbătorind Paștile în aceeași zi din săptămână în care a murit și a înviat Domnul. Ei sărbătoreau adică Moartea Domnului totdeauna în vinerea cea mai apropiată de 14 Nisan, numind-o *Paștile Crucii* (Πάσχα σταυρώσιμον), iar Învierea în duminica următoare, care cădea totdeauna după 14 Nisan

ziua de duminică, adică în a patrusprezecea zi înainte de calendele lui mai, propunem să se săvârșească Paștile în duminica următoare, pentru că avem în trecut pilde de acest fel”.

¹²⁸ Vezi *Constituțiile Apostolice*, V, 13; 18, în *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, vol. II, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru, Pr. G.N. Nițu, Chișinău, 1928, pp. 129, 137, și în *Diac. Ioan I. Ică jr, Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 679-680, 684.

sau după prima lună plină care urma echinocțiului de primăvară, duminică pe care o numeau *Paștile Învierii* (Πάσχα ἀναστάσιμον). Aceștia priveau Paștile Crucii ca zi de tristețe și îl sărbătoreau cu post și întristare, prelungind postul (ajunarea) până în ziua Învierii, când făceau agape și cine, așa cum procedăm și noi astăzi. Ei invocau în sprijinul practicii lor pe Sf. Ap. Petru și Pavel¹²⁹.

Erau și creștini (în Galia) care serbau Paștile la dată fixă: 25 martie sau 27 martie¹³⁰.

Aceste diferențe cu privire la data serbării Paștilor au dat naștere la serioase discuții și controverse între partizanii diferitelor practici, discuții care erau să meargă uneori până la adevărate schisme sau rupturi între unele Biserici, mai ales în cursul secolului al II-lea¹³¹.

O uniformizare a datei serbării Paștilor a încercat să introducă în toată lumea creștină Sinodul I Ecumenic (Niceea, 325), din inițiativa Sf. Împărat Constantin cel Mare. Părinții acestui sinod au adoptat pentru aceasta practica cea mai generală, bazată pe calculul datei Paștilor obișnuit la Alexandria (computul pascal alexandrin), care se reducea la următoarele norme:

a) În ceea ce privește ziua săptămânală, Paștile se va serba totdeauna duminică;

b) Această duminică va fi cea imediat următoare lunii pline de după echinocțiul de primăvară (pentru că așa calculau și iudeii data Paștelui lor, de care era legată data Paștilor creștine – cf. *Ieșirea* 12, 27; *Leviticul* 23, 5-8);

c) Când 14 Nisan (sau prima lună plină de după echinocțiul de primăvară) cade duminică, Paștile va fi serbat în duminică următoare, pentru a nu se serba odată cu Paștile iudeilor, dar nici înaintea acestuia¹³².

¹²⁹ Această din urmă practică e recomandată de *Constituțiile Apostolice* (V, 17-19, în *Scrierile Părinților Apostolici...*, vol. II, pp. 136-137 și în Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, pp. 684-685), unde e combătută practica iudaizantă; cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, III, 5, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, trad. R. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 127.

¹³⁰ Teodor M. POPESCU, „Problema stabilizării datei Paștilor”, în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 3, p. 430.

¹³¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, V, 23-24; cf. SOZOMEN, *Istoria bisericească*, I, 16; VII, 18-19, pp. 295-298; SOCRATE SCOLASTICUL, *Istoria bisericească*, V, 22, pp. 267-271.

¹³² Cf. *Canonului 7 apostolic*, în N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea I, p. 121, și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 12.

Sinodul de la Niceea a mai stabilit că data Paștilor din fiecare an va fi calculată din vreme de către Patriarhia din Alexandria (unde știința astronomiei ajunsese la maximum de înflorire), iar aceasta o va comunica, la timp, și celorlalte Biserici locale.

Data Paștilor creștine depinde deci de două fenomene naturale (astronomice), dintre care unul cu dată fixă, legat de mișcarea aparentă a Soarelui pe bolta cerească (echinocțiul de primăvară, care cade totdeauna la 21 martie), iar altul cu dată schimbătoare, legat de mișcarea de rotație a Lunii în jurul Pământului (luna plină de după echinocțiul de primăvară, numită și *lună plină pascală*). Aceasta din urmă face ca data Paștilor să varieze în fiecare an, căci luna plină pască apare pe cer în unii ani mai aproape de echinocțiu, în alții mai departe de el. Astfel, când luna plină coincide cu echinocțiul (21 martie) și e o zi de sâmbătă, Paștile poate fi serbat chiar a doua zi, duminică 22 martie; aceasta este data cea mai timpurie a Paștilor. Dacă însă luna plină a avut loc chiar înainte de echinocțiu (20 martie), atunci ea nu este pască, ci trebuie să așteptăm pe cea de după echinocțiu, care va apărea abia peste 29 de zile, adică la 19 aprilie, și, dacă aceasta cade într-o luni, Paștile nu poate fi serbat decât în duminica următoare, adică la 25 aprilie; aceasta e data cea mai târzie a Paștilor.

Așadar, data Paștilor poate varia (poate urca sau coborî) într-un interval de 35 de zile, între 22 martie și 25 aprilie. Pentru aceasta s-au alcătuit, încă din secolul al III-lea, diferite *Pascalii*, adică tabele cu data Paștilor pe mai mulți ani. Toate erau însă mai mult sau mai puțin imperfecte, din pricina echinocțiului de primăvară, care nu era fixat pretutindeni la aceeași dată, și din pricina imperfecțiunilor calculului astronomic al vechiului calendar iulian, care a fost folosit în Apus până la 1582, iar la noi în țară până la 1924. De aceea, nici după Sinodul din Niceea n-au încetat deosebiri între diferitele regiuni ale lumii creștine, în ceea ce privește data serbării Paștilor. Din nefericire, nici până astăzi nu există uniformitate în această privință între Apusul și Răsăritul creștin, din pricină că nu toată creștinătatea se servește de același calendar¹³³. Astfel, în Apus, Paștile se serbează între 22 martie și 25 aprilie ale stilului nou, adică în conformitate cu calendarul gregorian, introdus în Apus începând din 1582.

¹³³ Vezi în urmă la capitolul despre calendar, p. 183 ș.u.

Creștinătatea ortodoxă s-a împărțit, din anul 1924, în două, în ceea ce privește data sărbătoririi Paștilor: Bisericile rămase la calendarul neîndreptat au continuat să serbeze Paștile după Pascalia veche, greșită, a calendarului iulian, pe când Bisericile care au adoptat calendarul îndreptat (stilul nou) au sărbătorit câțiva ani (între 1924-1927) Paștile pe stilul nou (în general la aceleași date cu apusenii). Ca să se înlăture însă dezacordul supărător dintre diferitele Biserici Ortodoxe și pentru a se stabili uniformitate în toată Ortodoxia cel puțin în ceea ce privește data celei mai mari sărbători creștine, Bisericile Ortodoxe care au adoptat calendarul îndreptat au stabilit (începând din 1927), prin consens general, ca Paștile să fie serbat în toată creștinătatea ortodoxă după Pascalia stilului vechi, adică odată cu Bisericile rămase la calendarul neîndreptat. Această hotărâre a fost întărită și de Consfătuirea Interortodoxă de la Moscova din iulie 1948.

Dar, deși sărbătorim toți ortodocșii în aceeași duminică, ea e numerotată diferit în cele două calendare întrebuițate azi în creștinătatea ortodoxă, din pricina celor 13 zile cu care calendarul neîndreptat e rămas în urmă față de cel îndreptat. Dacă, de exemplu, sărbătoarea Paștilor cade la 22 martie pe stil vechi, acea zi corespunde în calendarul îndreptat cu 4 aprilie (22 martie + 13), după cum 25 aprilie pe stil vechi corespunde cu 8 mai pe stil nou (25 aprilie + 13). De aceea, în actuala situație, Bisericile Ortodoxe care au adoptat reforma calendaristică din 1924 (între care și Biserica Ortodoxă Română) serbează de fapt Paștile între 4 aprilie (data cea mai timpurie) și 8 mai (data cea mai târzie a Paștilor). Așa se face că, uneori, în calendarul românesc data Paștilor depășește termenul maxim până la care se poate extinde Paștile după calculul tradițional alexandrin (25 aprilie); în anii 1945 și 1956, noi am serbat Paștile la 6 mai, iar în 1983 la 8 mai (stil nou), odată cu Bisericile Ortodoxe rămase la calendarul vechi, după care, în aceleași zile, erau 23 și, respectiv, 25 aprilie, stil vechi.

Tot de aici provine și marea diferență din unii ani între data Paștelui ortodox și a celui catolic. În anii 1945 și 1956 la ortodocși Paștile s-au serbat la 6 mai (23 aprilie, stil vechi), iar la catolici la 1 aprilie, stil nou, adică cu cinci săptămâni mai înainte¹³⁴.

¹³⁴ Pr. Ene BRANIȘTE, „De ce atât de mare interval de timp între Paștile catolicilor și cele ale ortodocșilor în anul 1975?”, în: *Glasul Bisericii*, XXXIV (1975), 3-4, pp. 290-294.

De aceea, se fac acum propuneri, pe scară ecumenică, pentru stabilizarea datei Paștilor, adică o restrângere a intervalului ei de variație de la 35 la numai șapte zile. Plecându-se de la faptul că duminica în care a avut loc Învierea Domnului (16 Nisan, anul 33) a corespuns cu 9 aprilie din calendarul creștin, se propune ca Sfintele Paști să se serbeze totdeauna în duminica cea mai apropiată de 9 aprilie (ea ar varia în cadrul intervalului de o săptămână, dintre 9 și 15 aprilie)¹³⁵. Această propunere a fost însă respinsă la Conferința Generală Ortodoxă de la Chambesy din 1977, unde reprezentanții tuturor Bisericilor Ortodoxe au căzut principial de acord să se introducă peste tot calendarul îndreptat, iar Paștile să se serbeze între 22 martie și 25 aprilie, stil nou, conform normelor consfințite la Sinodul I Ecumenic.

d) În ceea ce privește modul sărbătoririi, Paștile, ca cea mai mare sărbătoare creștină, era prăznuit ca o zi de bucurie: bucuria pentru Învierea Domnului, marele eveniment din istoria mântuirii noastre, care stă la temelia credinței și a Bisericii (cf. *1 Corinteni* 15, 14). Noaptea Învierii era petrecută în biserici, în priveghere și rugăciune. În cursul ei avea loc botezul catehumenilor, iar momentul Învierii era întâmpinat cu cântări de bucurie, cu săvârșirea Sfintei Jertfe¹³⁶ și cu lumini multe, semn al bucuriei și al luminării duhovnicești; îndeosebi neofiții – adică acei creștini care primiseră Botezul chiar în noaptea Sfintelor Paști – își puneau acum haine albe și purtau în mâini făclii luminoase, ca unii care s-au îngropat cu Hristos, dar au și înviat împreună cu El. Începând din epoca Sf. Constantin cel Mare, se luminau nu numai bisericile în care se făcea slujba Învierii, ci și casele creștinilor și orașele, cu făclii înalte și coloane de ceară sau torțe aprinse, încât noaptea Învierii era mai luminoasă ca ziua. Creștinii se salutau de acum înainte, până la Înălțare, cu salutarea: „Hristos a înviat!”, la care se răspundea: „Adevărat a înviat!”. În ziua Învierii toți se îmbrățișau cu sărutarea frățească, cerându-și iertare unii de la alții, înainte de împărtășire (așa cum fac bătrânii la noi, mai ales la țară).

¹³⁵ T.M. POPESCU, „Problema stabilizării datei Paștilor”, pp. 430-432.

¹³⁶ *Constituțiile Apostolice*, V, 19, în *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. II, pp. 138-139, și în Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 685.

În unele biserici erau reprimiți acum solemn, între cei credincioși, penitenții, al căror termen de pocăință expira din joia precedentă. Împărații eliberau pe prizonieri, stăpânii dădeau libertate sclavilor și se făceau în general fapte de milostenie și de mărinimie.

În biserici se aduceau bucate: pâine dulce (pască), brânză, cărnuri, mai ales de miel (reminiscente din mielul pascal al evreilor) și mai ales ouă roșii, a căror întrebuințare în Biserică este de origine încă nesigură (culoarea roșie amintește probabil de Sângele Domnului). Toate acestea erau binecuvântate și împărțite apoi săracilor sau între creștini, așa cum se face în unele biserici până azi (amintiri din vechile agape pascale).

Serbarea Paștilor se prelungea o săptămână întreagă, săvârșindu-se în fiecare zi Sfânta Liturghie, la care credincioșii se împărtășeau cu Sfântul Trup și Sânge. În tot acest timp neofiții purtau haina albă primită la botez. Era interzisă totodată participarea creștinilor la spectacolele, jocurile și petrecerile păgânești¹³⁷, iar unii dintre Sfinții Părinți opresc chiar lucrul în tot cursul Săptămânii Luminate¹³⁸. De acum până la Rusalii erau interzise îngenuncherile în biserici și ajunările¹³⁹.

În creștinătatea ortodoxă s-a păstrat până azi importanța teologică a misterului pascal din Biserica veche. Învierea Domnului a fost și rămâne inima spiritualității și pietății ortodoxe. Sărbătoarea Paștilor constituie misterul central și dominant al cultului ortodox, care își aruncă razele peste întregul an liturgic și cult ortodox. „În peștera din Betleem cerul a dat pământului pe Dumnezeu ca om, în peștera din grădina lui Iosif din Ierusalim, unde Domnul a fost înmormântat, pământul L-a restituit cerului ca Om-Dumnezeu, cu trup incoruptibil și spiritual”¹⁴⁰. Nașterea cu trup și Învierea ca Dumnezeu a lui Hristos-Mântuitorul sunt cei doi poli ai chenozei și ai dragostei divine față de noi, iar sărbătorile respective sunt mărturia și comemorarea perpetuă a acestora în cultul ortodox.

¹³⁷ Cf. *Canonul 66 Trulan*, în N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, p. 441, și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 158.

¹³⁸ Cf. *Canonul 42 al Sfântului Nichifor Mărturisitorul*, în N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, p. 242, și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 510.

¹³⁹ TERTULIAN, *Despre coroana ostașului (De corona militis)*, 3, în PL 2, col. 99.

¹⁴⁰ Aristide PANOTIS (Atena), în: *Pro actione Catholica Romana* (Roma), XIV (1969), 152, p. 4.

e) Cu o deosebită solemnitate se sărbătorea, de asemenea, în vechime *Înjumătățirea Praznicului Paștilor* (*Mediante die festo*, mijlocul celor 50 de zile), adică ziua a 25-a după Paști – miercurea din săptămâna a IV-a după Paști –, despre a cărei serbare avem dovezi în Răsărit cel puțin din secolul al V-lea¹⁴¹.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări auxiliare, necitate în note)

Despre Sărbătoarea Paștilor:

Bouyer, L., *Le mystère pascal*, în coll. *Lex orandi*, vol. 6, Paris, 1945;

Braniște, Ene Pr., „Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile ortodoxe”, în: *Ortodoxia*, VII (1955), 2, pp. 181-216;

Braniște, Ene Pr., „La question d'une célébration commune de Pâques. Brève étude historique et canonique de la question”, în: *Συνοδικά* (Chambésy - Genève), IV (1980), pp. 17-29;

Büchel, W., *Das bewegliche Osterfest. Kalenderreform und Osterdatum als Problem des Rythmus*, Tübingen, 1965;

Casel, Odo, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Paris, 1963;

Casel, Odo, „Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier”, în: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XIV (1938), pp. 1-8;

Câdea, Sp. Pr., „Marile reforme calendaristice și data serbării Paștilor”, în: *Mitropolia Banatului*, XIV (1964), pp. 1-78;

Câdea, Sp. Pr., „Necesitatea unității pascale creștine”, în: *Mitropolia Ardealului*, I (1955), 4-6, pp. 371-18;

Errickson, John, „The date of Easter. A canonist's observations”, în: *Συνοδικά* (Chambésy-Genève), IV (1980), pp. 45-53;

Fritz, G., „Pâques. Les controverses pascales”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI (1932), col. 1948-970;

¹⁴¹ Despre obiceiurile, credințele și riturile populare din jurul sărbătorii Paștilor la români, vezi: Elena NICULIȚĂ-VORONCA, *Studii în folclor*, București, 1908, p. 138 ș.u.; Simion Florea MARIAN, *Sărbătorile la români*, vol. III, București, 1901, p. 1 ș.u.; C. RĂDULESCU-CODIN, D. MIHALACHE, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele* (culegere din părțile Muscelului), București, 1909, p. 51 ș.u.; Simion HÂRNEA, *Datinile și obiceiurile noastre, de la sărbătorile Paștilor*, Focșani, 1931.

- Gheorghiu, V. Pr., *Sfintele Paști și reforma calendaristică*, București, 1929;
- Gheorghiu, V. Pr., *Noțiuni de Cronologie calendaristică și calcul pas-cal*, București, 1936;
- Ghiaouoff, V., *Le jour de la Sainte Cène*, Sofia, 1952 (extras din *Anuarul Academiei Teologice din Sofia*, vol. II);
- Grumel, V., „Le problème de la date pascale aux III-e et IV-e siècles. L'origine du conflit: le nouveau cadre du comput juif”, în: *Revue des études byzantines*, XVIII (1960), pp. 163-178;
- Haag, H., „Pâque”, în *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. vol. VI, Paris, 1960, col. 1120-1149;
- Halkia, K.I. Pr., „Despre sărbătoarea Paștilor” (în lb. greacă), în: *Grigorie Palama* (Tesalonic), 1968, 3-4, pp. 141-147 (și extras);
- Hamman, A., *Le mystère des Pâques*, Paris, 1965;
- Huber, W., *Pasha und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirchen*, Berlin, 1969;
- Ignatie al Laodiceei PS, *Sărbătoarea comună a Paștilor din punct de vedere pastoral* (în lb. franceză), în: *Συνοδικά* (Chambésy - Genève), IV (1980), 67-70;
- Ionașcu, I., Pall, Fr., „Elemente de Cronologie”, în *Documente privind istoria României*. vol. I: *Introducere*, București, 1956;
- Jenny, H., *The pascal Mystery in the Christian Year*, Fides Publishers, Indiana, 1962;
- Jeremias, J., „Πάσχα”, în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, J. Kittel (coord.), V (1954), pp. 895-903;
- Kellner, H., *Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligere feste in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Herder, Freiburg in Brissgau, 1901, p. 26 ș.u.;
- Leclercq, H., „Pâques”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XIII, 2 (1938), col. 1521-1574;
- Le Déaut, Roger, *La nuit pascale*, în coll. *Analecta Biblica*, vol. 22, Roma, 1963;
- Lehner, J.B., Kieffer, G., „Ostern”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII (1935), col. 800-815;
- Lesêtre, H., „Pâques”, în *Dictionnaire de la Bible*, IV, (1908), col. 2094-2106;

- Mohrmann, Christine, „Pascha, Passio, Transitus”, în: *Ephemerides Liturgicae* (Roma), LXVI (1952), pp. 37-52;
- Mohrmann, Christine, „Le conflict pascal au II-e siècle”, în: *Vigiliae Christianae*, XVI (1962), p. 161 ș.u.;
- Necula, Nicolae Pr., *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Trinitas, București, 2014, pp. 253-270;
- Oghițki, D., „Despre diferențele în fixarea zilei sărbătorii Paștilor” (în lb. rusă), în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (Журнал Московской Патриархии), 1963, 3, pp. 68-74;
- Oghițki, D., „Norme canonice pentru sărbătorirea ortodoxă a Paștilor și controversa pască în timpul nostru”, în: *Lucrări Teologice* (Богословский Труды), VII (1971), pp. 204-211;
- Ossorghin, N., „Quelle est la nature de la relation entre les Pâques chrétiennes et la Pâque des Juifs?”, în: *Συνοδικά* (Chambésy - Genève), IV (1980), pp. 101-102;
- Papadopoulos, Hrisostom, *Cearta despre sărbătoarea Paștilor după Sinodul I Ecumenic* (în lb. greacă), Atena, 1936;
- Patrinakos, N. Arhim., „Sărbătorirea comună a Paștilor și Ortodoxia în lumea anglofonă a diasporei ortodoxe” (în lb. greacă), în: *Συνοδικά*, IV (1980), pp. 74-99;
- Pierre (L'Huillier), évêque de Chersonèse, „Les décisions du Concile de Nicée sur la célébration commune de Pâques et leur signification actuelle”, în: *Κληρονομία*, X (1978), 2, pp. 237-249 (retipărit în: *Συνοδικά*, IV (1980), pp. 29-39);
- Raes, A., „La resurrezione di Gesù Cristo nella Liturgia bizantina”, în: *Gregoriana*, 1939;
- Rămureanu, Ioan Pr., „Sinodul I Ecumenic”, în: *Studii Teologice*, XXIX (1977), 1-2, pp. 50-53;
- Reinach, Th., *La Pâque*, Paris, 1906;
- Schürmann, H., „Die Anfänge christlicher Osterfeier”, în: *Theologische Quartalschrift* (Tübingen), CXXX (1951), pp. 414-425;
- Studien zur Osterfeier und Osterfrommigkeit*, P.J.A., Jungmann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres von Schülern und Freunden dargeboten, B. Fischer, J. Wagner (eds), Freiburg, 1959;

Suttner, Ernst Christian, „Die Feier von Tod und Auferstehung Christi im byzantinischen Ritus”, în: *Osterkirchliche Studien* (Würzburg), 1973;

Vandenbroucke, F., „Les origines de l'octave pascale”, în: *Les Questions liturgiques et paroissiales*, XXVII (1946), p. 133 ș.u.;

Vergheșe, Paul Pr., *Date of Easter and Calender Revision in the Orthodox Churches. A preliminary study*, Kottayam-Kerala (India), 1968, 1973;

Vischer, Lukas (Pastor), „A common date for Easter? Notes on the efforts in the ecumenical Movement”, în: *Συνοδικά*, IV (1980), pp. 56-64.

3. Praznicul Înălțării la cer a Domnului

Praznicul Înălțării la cer a Domnului (Ἡ Ἀνάληψις τοῦ Κυρίου, *Ascensio Domini*, Вознесение Господне), numit în popor și *Ispas* (de la v.-slav. Спас - *Mântuitor*), cade totdeauna în joia săptămânii a șasea după Paști, adică la 40 de zile după Înviere, când Domnul S-a înălțat la cer (Marcu 16, 19; Luca 24, 51; cf. *Faptele Apostolilor* 1, 2-12). Este una dintre cele mai vechi sărbători creștine, despre care amintesc *Constituțiile Apostolice* (V, 20; VIII, 33)¹⁴². Cea mai veche mențiune despre această sărbătoare o găsim la Eusebiu al Cezareei, în opera lui *Despre sărbătoarea Paștilor*, compusă spre 332, dar aici se arată că Înălțarea era sărbătorită pe atunci în Orient nu în ziua a 40-a după Paști, ci în a 50-a (odată cu Rusaliile)¹⁴³, cum atestă și alte mărturii din secolul al IV-lea, ca Egeria (vezi mai departe). Sărbătoarea Înălțării, prăznuită la început odată cu Rusaliile, pune astfel pecetea finală perioadei pascale a Cincizecimii; era un fel de ἀπόδοσις (otrust) al mării solemnități liturgice a Răscumpărării sau „τὸ πέρασ τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας”

¹⁴² În *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. II, pp. 139, 257 și în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, pp. 686-688, 761-762.

¹⁴³ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Despre sărbătoarea pascală (De sollemnitate paschali)*, în PG 25, 700 C: „După Paști, noi serbăm Cincizecimea în șapte săptămâni complete [...], iar a cincizecea zi pune pecetea pe ziua cu totul sărbătorească a Înălțării lui Hristos (πανεόρτος ἡμέρα τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως)”.

– cum zice autorul anonim al *Constitutiilor Apostolice* (VIII, 33)¹⁴⁴. În secolul al IV-lea, Sf. Ioan Gură de Aur ne-a lăsat o frumoasă predică la această sărbătoare, pe care el o numește „cinstită și mare”¹⁴⁵. Asemenea cuvântări (autentice) ne-au mai rămas, din aceeași vreme, de la Sfinții Atanasie al Alexandriei¹⁴⁶ și Grigorie de Nyssa¹⁴⁷. Pe la 380-385, pele- rina apuseană Egeria amintește de festivitățile din ziua a patruzecoa după Paști; la Ierusalim însă acestea aveau loc în Biserica Nașterii din Betleem, iar sărbătoarea Înălțării era prăznuită la Cincizecime, adică în aceeași zi cu Pogorârea Sfântului Duh¹⁴⁸. Spre sfârșitul secolului al IV-lea sau începutul secolului al V-lea, sărbătoarea Înălțării s-a despărțit de cea a Pogorârii Sfântului Duh, căci pe vremea Fericitului Augustin († 430) serbarea ei în ziua a 40-a după Paști era generalizată peste tot în lumea creștină, alături de sărbătoarea Învierii și cea a Pogorârii Sfântului Duh, fiind totodată considerată de origine apostolică¹⁴⁹. În secolul al VI-lea, Sf. Roman Melodul compune condacul și icosul sărbătorii, iar imnogra- fii din secolele următoare (Sf. Ioan Damaschin și Sf. Iosif Imnograful) compun canoanele din slujba Înălțării.

O deosebită solemnitate a căpătat această sărbătoare mai ales de când Sfânta Împărăteasă Elena, mama Sfântului Constantin cel Mare, a ridicat pe Muntele Eleonului sau al Măslinilor (de unde Mântuitorul S-a înălțat la cer) o vestită biserică („Eleona”), în care Înălțarea se prăznuia cu mare fast și pompă, începând de la miezul nopții, mai ales prin mul- țimea luminilor aprinse; azi, biserica e în ruină, dar în ziua Înălțării se

¹⁴⁴ PG 1, col. 1136; cf. Sévérien SALAVILLE, „Τεσσαρακοστή. Ascension et Pentecôte au IV-e siècle”, în: *Échos d'Orient*, XXXII (1929), 155, pp. 257-264.

¹⁴⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântare la Înălțarea Domnului*, în vol. *Cuvântări la praz- nice împărătești*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1942, p. 225 ș.u.; cf. *Cuvântarea al II-lea la Sfintele Rusalii*, p. 269.

¹⁴⁶ PG 28, col. 1091-1100.

¹⁴⁷ PG 46, col. 689-694.

¹⁴⁸ *Pelerinaj la locuri sfinte (Peregrinatio ad loca sancta)*, 42, în ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, H. PÉTRÉ (ed.), Cerf, Paris, 1971, p. 246: Pogorârea Sfântului Duh era prăznuită în cursul dimineții la Biserica „Martyrion” și pe Sion, iar Înălțarea se serba spre seară, la biseri- cile de pe Muntele Măslinilor.

¹⁴⁹ FERICITUL AUGUSTIN, *Epistola 54 (alias 113) către Ianuarius*, 1, în PL 33, col. 200; *Cuvântarea (Sermo) 262, 3; Cuvântarea 265, 1; Cuvântarea 267, 3*, în PL 38, col. 1208, 1219, 1250.

adună încă acolo o mulțime de creștini, iar clerul diferitelor confesiuni săvârșește Sfânta Liturghie pe altare portative.

În unele părți, în aceeași zi, creștinii se salută cu formula *Hristos S-a înălțat*¹⁵⁰.

Slujba zilei se caracterizează prin aceea că are legătură și cu Învierea și cu Pogorârea Sfântului Duh. Astfel, după Evanghelia de la Utrenie se cântă *Învierea lui Hristos văzând...*, iar catavasiile sunt irmoasele canonului de la Pogorârea Sfântului Duh, deoarece sărbătoarea Înălțării nu are Catavasii proprii.

4. Rusaliile¹⁵¹

Duminica Cincizecimii (Η Πεντηκοστή ἡμέρα, *Dominica Pentecostes*, Пятидесятница) sau a *Pogorârii Sfântului Duh*, numită în popor și *Duminica mare*, este sărbătoarea anuală a Pogorârii Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli, eveniment pe care ni-l istorisesc *Faptele Apostolilor* (2, 1-4) și cu care se încheie descoperirea față de lume și de creație a lui Dumnezeu, Cel în Treime. Ea cade totdeauna la 10 zile după Înălțare sau la 50 de zile după Paști, când a avut loc evenimentul sărbătorit și când evreii își serbau și ei praznicul Cincizecimii. E totodată sărbătoarea întemeierii Bisericii, căci în aceeași zi, în urma cuvântării însușite a Sf. Ap. Petru, s-au convertit la creștinism circa 3 000 de suflete, care au alcătuit cea dintâi comunitate creștină din Ierusalim (*Faptele Apostolilor* 2, 41), nucleul Bisericii de mai târziu.

Nu încapă îndoială că Rusaliile sunt cea mai veche sărbătoare creștină împreună cu cea a Paștilor, fiind prăznuită încă din vremea Sfinților

¹⁵⁰ Despre obiceiurile, tradițiile și credințele populare legate de sărbătoarea Înălțării Domnului (Ispas) la români, vezi: C. RĂDULESCU-CODIN, D. MIHALACHE, *Sărbătorile poporului...*, p. 64 ș.u.; S.F. MARIAN, *Sărbătorile la români*, vol. III, p. 334 ș.u.

¹⁵¹ Din lat. *Rosalia*, care la romani însemna *Sărbătoarea trandafirilor* (de la *rosae* - *trandafir*); după unii filologi, termenul a venit în limba noastră prin filieră slavă (bulgară), între secolele XI-XV (O. DENSUȘIANU, *Istoria limbii române*, I, București, 1964, p. 232); alții consideră că termenul a fost importat prin coloniștii romani, de origine italică, aduși la Dunăre în secolele II-III (V. PÂRVAN, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, pp. 115-116; Simion RELI, *Istoria vieții bisericești la români*, vol. I, Cernăuți, 1942, pp. 69-70).

Apostoli ca o încreștinare a sărbătorii iudaice corespunzătoare. Despre ea amintesc și Sf. Ap. Pavel (1 Corinteni 16, 8) și Sfântul Luca (*Faptele Apostolilor* 20, 16). E menționată și în *Constituțiile Apostolice* (V, 20; VIII, 33) printre sărbătorile în care sclavii se cuvine să fie eliberați de muncile obișnuite. Despre ea mai amintesc Sfântul Irineu († 202)¹⁵², Tertulian¹⁵³, Origen¹⁵⁴, *Canonul* 43 al Sinodului din Elvira (aprox. 300)¹⁵⁵, *Canonul* 20 al Sinodului I Ecumenic (care oprește îngenuncherea în ziua Rusaliilor), Sfântul Epifanie¹⁵⁶ ș.a. Marii predicatori din secolele al IV-lea și al V-lea ne-au lăsat o mulțime de panegirice în cinstea acestei sărbători¹⁵⁷, iar în a doua jumătate a secolului al IV-lea pelerina apuseană Egeria ne descrie modul cum era sărbătorită pe atunci la Ierusalim¹⁵⁸. Până către sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, Cincizecimea era o dublă sărbătoare: a Înălțării Domnului și a Pogorării Sfântului Duh, așa cum o descrie, de altfel, încă din prima jumătate a secolului al IV-lea, Eusebiu al Cezareei¹⁵⁹. Dar, precum am arătat la sărbătoarea Înălțării,

¹⁵² *Despre Paști*, în PG 2, col. 1233 A.

¹⁵³ *Despre Botez, împotriva lui Quintillianus* (*De Baptismo, adversus Quintilianum*), 19 („Pentecostes, qui est proprie dies festus”); *Despre coroana ostașului* (*De corona militis*), 3; *Despre idololatrie*, 14; *Despre post* (*De ieiunium*), 14, în PL 1, col. 1331 B; 759 A; în PL 2, col. 9 A; 1024 C.

¹⁵⁴ Vezi textele citate la Fernand CABROL, Henri LECLERCQ, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, n. 1439, 1441.

¹⁵⁵ „Pravam institutionem emendari placuit juxta auctoritatem Scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes celebremus”, în C.J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, vol. I, partea I, Paris 1907, pp. 245-246.

¹⁵⁶ *Împotriva ereziilor* (*Adversus haereses*), III, 75 (*Adv. Aerium*); *Expunerea credinței* (*Expositio fidei*), 22, în PG 42, col. 512 C; 828.

¹⁵⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântări la Cincizecime*, în vol. *Cuvântări la praznice împărătești*, p. 245 ș.u., și în SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Puțul*, Ed. Anastasia, București, 2001, pp. 337-355. SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea 41 la Rusalii*, în PG 36, col. 427-452; SF. LEON CEL MARE, *Cuvântările* (*Sermones*) 75-77 (*Despre Cincizecime*), 1-3, în PL 54, col. 400 ș.u.

¹⁵⁸ EGERIA, *Pelerinaj la locuri sfinte* (*Peregrinatio ad loca sancta*), 41, 43, în ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, H. PÉTRÉ (ed.), p. 244 ș.u.; cf. trad. rom., în Pr. M. BRANIȘTE, „Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria”, în: *Mitropolia Olteniei*, XXXIV (1982), 4-6, pp. 225-392; cf. cf. trad. rom. C. Frișan, în EGERIA, *Pelerinaj la locuri sfinte*, ediție bilingvă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.

¹⁵⁹ *Viața lui Constantin*, IV, 64, în PG 20, col. 1220, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, p. 184 (Cincizecimea din anul 337 fusese și ziua morții Împăratului Constantin, ziua când el făcea „suirea sa la cer”).

aceasta a fost fixată, începând din secolul al V-lea, în ziua a 40-a după Paști, cum este până astăzi, Cincizecimea rămânând numai ca sărbătoarea Pogorârii Sfântului Duh.

Nu numai ca vechime, ci și ca importanță, sărbătoarea Rusaliilor vine îndată după Paști. În timpul privegherii din ajun, se făcea odinioară botezul catehumenilor. Ca și la Paști, erau oprite îngenuncherea și postirea în toate zilele Cincizecimii¹⁶⁰; erau interzise jocurile din circuri și palestre, spectacolele păgâne de teatru¹⁶¹. Se împodobeau casele, în semn de bucurie, cu flori și ramuri verzi, îndeosebi de nuc sau de tei, așa cum se face până azi, obicei moștenit de la evrei, la care Cincizecimea era și sărbătoarea premițiilor (prinoaselor) din flori și fructe. În biserici se aduc și azi frunze verzi de tei sau de nuc, care se binecuvântează și se împart credincioșilor, simbolizând limbile de foc ale puterii Sfântului Duh, Care S-a pogorât peste Sfinții Apostoli.

De sărbătoarea Rusaliilor aparțin o sumedenie de datini, credințe și rituri religioase populare, legate de pomenirea generală a morților din sâmbăta precedentă (*Sâmbăta morților* sau *Moșii de vară*)¹⁶².

5. Sfânta Treime

Conform tradiției după care, în ziua următoare marilor praznice, sărbătorim persoanele care au slujit ca instrumente ale evenimentului prăznuit sau care au avut un oarecare rol în săvârșirea lui, a doua zi după Duminica Pogorârii Sfântului Duh, adică în *Lunea Rusaliilor*, Biserica Ortodoxă prăznuiește pe Sfântul Duh, a Treia Persoană a Sfintei

¹⁶⁰ *Despre Botez, împotriva lui Quintillianus*, 19; *Despre coroana ostașului*, 3; *Despre idolatrie*, 14; *Despre post*, 14, în PL 1, col. 1331 B; 759 A; în PL 2, col. 9 A; 1024 C; Canonul 20 al Sinodului I Ecumenic; Canonul 91 al Sf. Vasile cel Mare, în N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, p. 78; vol. II, partea a II-a, p. 139 ș.u., și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 20, p. 435; FERICITUL IERONIM, *Dialogul împotriva luciferienilor* (*Dialogus contra Luciferianos*), 9, în PL 23, col. 164 A.

¹⁶¹ *Codicele Theodosian*, XV, 5.

¹⁶² T. PAMFILE, *Sărbătorile la români*, Ed. Saeculum, București, 1997, pp. 17-57; D. MIHALACHE, C. RĂDULESCU-CODIN, *Sărbătorile poporului...*, p. 68 ș.u.; Elena NICULIȚĂ-VORONCA, *Studii în folclor*, vol. I, București, 1908, pp. 138 ș.u.

Treimi, precum indică *Penticostarul*, la sinaxarul Utreniei din Lunea Cincizecimii: „Întru această zi, în Lunea Rusaliilor, prăznuim pe Însuși Preasfântul și de viață Făcătorul și întru tot puternicul Duh, unul din Treime, Dumnezeu, Cel de o cinstire, de o ființă și de o slavă cu Tatăl și cu Fiul”¹⁶³. În calendarele românești de perete această zi e trecută ca *Sărbătoarea Sfintei Treimi*. Această denumire, de dată mai nouă, reprezintă probabil o influență catolică (la catolici, Sfânta Treime e sărbătorită în prima duminică după Rusalii). În secolul al XII-lea, nici în Apus nu era încă generalizată o asemenea sărbătoare, ci era privită în unele mănăstiri ca o inovație; ea a fost stabilită definitiv în Apus abia la 1334. În calendarele celorlalte Biserici Ortodoxe însă, luna de după Rusalii este numită încă *Lunea Sfântului Duh*, ca în *Penticostar*¹⁶⁴. În schimb, adorarea Sfintei Treimi pare a face mai degrabă obiectul expres al slujbei din Duminica Rusaliilor¹⁶⁵. De aceea, în arta iconografică rusă, praznicul Cincizecimii e reprezentat de obicei prin cei trei îngeri din scena *Filoxeniei lui Avraam* (așa cum a zugrăvit-o Sf. Andrei Rubliov). În calendarele mai noi ale Bisericii Ortodoxe Ruse, Sâmbăta Rusaliilor este numită „a Treimii” (Троицкая), iar Duminica Rusaliilor e indicată ca „Ziua Sfintei Treimi” (День Святой Троицы)¹⁶⁶.

6. Sărbători specifice romano-catolicilor

Pe lângă sărbătorile împărătești ținute la ortodocși și enumerate până acum, la romano-catolici s-au mai instituit, în vremurile mai noi, și alte sărbători, menite să accentueze cultul de latră dat Mântuitorului, ca:

¹⁶³ *Penticostar*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 349.

¹⁶⁴ *Calendarul* (Ημερολόγιον) Bisericii Ortodoxe din Grecia în 1960, p. 130; *Calendarul Bisericii Ortodoxe ruse în 1961* (Православный церковный календарь), p. 26.

¹⁶⁵ Cf. stihira lui Leon Împăratul, de la Slavă... la Doamne, strigat-am... din slujba Vecerniei: „Veniți, popoarelor, să ne închinăm Dumnezeuirii celei în trei ipostasuri...”, în *Penticostar*, p. 320.

¹⁶⁶ *Богослужбные указания на 1956 год*, Moscova, 1955, p. 189.

a) *Sărbătoarea lui Dumnezeu (Fête-Dieu)* sau *Sărbătoarea Sfintei Euharistii (Fête du Saint-Sacrament)*, instituită în secolul al XIII-lea (joi după Sfânta Treime);

b) *Sărbătoarea Sfintei Inimi a Domnului (Sacré-Coeur)*, în vinerea din săptămâna următoare sărbătorii precedente, instituită în secolul al XVII-lea;

c) *Sărbătoarea Sfântului Nume* (al lui Iisus), în a doua duminică după Epifanie, instituită în secolului al XVI-lea și generalizată în secolul al XVIII-lea, ca o dublare a Sărbătorii Tăierii împrejur;

d) *Sărbătoarea Sfântului Sânge* (în prima duminică din iulie), de dată recentă, instituită de papa Pius IX la 1848, în amintirea reintrării sale în Roma.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări auxiliare, necitate în note)

Despre celelalte sărbători cu dată schimbătoare:

Baumstark, A., „Les anciennes grandes fêtes”, în vol. *Liturgie comparée*, Chevétogne, ³1953, pp. 168-193;

Baumstark, A., „La solennité des Palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome”, în: *Irénikon*, XIII (1936), 1, pp. 3-24;

Benoit, P. (OP), „L'Ascension”, în: *Revue Biblique* (Paris), LVI (1949), pp. 167-203;

Bobrinskoy, Boris Pr., „Ascension et Liturgie”, în: *Contacts* (Paris), 1959, p. 164 ș.u.;

Buzatu, D. Pr., „Praznicul Sfintei Treimi”, în: *Renașterea* (Craiova), 1945, 7-8, pp. 321-325;

Cabié, R., *La Pentecôte, L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai-Paris, 1965;

Cabrol, F., „Ascension (fête)”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 2 (1924), col. 2936 ș.u.;

Constantinov, K., „Ziua Sfintei Treimi” (în lb. rusă), în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (Журнал Московской Патриархии), 1958, 71;

Evdokimov, Paul, „La fête de la Pentecôte dans la tradition orthodoxe”, în: *Verbum Caro*, LXII (1962);

- Ferrari, Giuseppe, „La Pentecôte”, în: *Oriente christiano*, XIX (1979), 1-2, pp. 58-70;
- Ghica, I.Pr., „Rusaliile”, în: *Renașterea* (Craiova), 1944, 6, pp. 286-292;
- Gunstone, John, *The feast of Pentecost*, London, 1967;
- Heisenberg, A., „Zur Feier von Weihnachten und Himmelfahrt im alten Jerusalem”, în: *Byzantinische Zeitschrift*, XXIV (1924), pp. 329-335;
- Kretschmar, G., „Himmelfahrt und Pfingsten”, în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Gotha), LXVI (1956), pp. 209-253;
- Leclercq, H., „Rameaux (Dimanche de)”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XIV (1948), col. 2060-2064;
- Leclercq, H., „Pentecôte”, în: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XIV (1939), pp. 260-274;
- Malherbe, G. Abbé, „Les Pâques fleuries ou les Florales liturgiques du Dimanche des Rameaux”, în: *Les Questions liturgiques et paroissiales*, XVIII (1933), 2, pp. 89-97;
- Necula, Nicolae Pr., „Ce precizări sunt necesare în legătură cu sărbătoarea Sfintei Treimi?”, în: *Vestitorul Ortodoxiei*, XVII (2006), 322, p. 7;
- Olivier, Clement, „Sur l'Ascension”, în: *Les Questions liturgiques et paroissiales*, XIII (1961), pp. 89 ș.u.;
- Popovici, C. Pr., „Înălțarea Domnului”, în vol. *Studii religios-morale și liturgice*, Chișinău, 1934, pp. 393-398;
- Potapov, I. Pr., „Ziua Sfântului Duh” (în lb. rusă), în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (*Журнал Московской Патриархии*), 1954, 6;
- Stoop, de Waal Skydsgaard et alii, *Les étapes de l'an de grâce*, Neuchâtel-Paris, 1962;
- Thibaut, J.B., „Solennité du Dimanche des Palmes”, în: *Échos d'Orient*, XXI (1921), pp. 68-78;
- Theodorou, Evangelos, *Ἡ ἐορτὴ τῆς Πεντηκοστῆς* (Sărbătoarea Cincizecimii), Atena, 1967;
- Theodorou, Evangelos, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV-e siècle au X-e siècle*, Paris, 1926;
- Uspenski, L., „Sărbătoarea și icoanele Cincizecimii” (în lb. rusă), în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (*Журнал Московской Патриархии*), 1957, 6;
- Zander, V., „La Pentecôte dans l'Église Orthodoxe”, în: *Sanctae Ecclesiae*, XXIX (1948), p. 83 ș.u.

CAPITOLUL VIII

SĂRBĂTORILE MAICII DOMNULUI

1. Vechimea cultului Maicii Domnului în Biserică și temeuriile lui biblice

Sfânta Fecioară Maria, ca cea mai sfântă dintre femei și ca una care s-a învrednicit de cinstea excepțională de a naște cu trup pe Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii, este venerată în cultul ortodox ca cea dintâi și cea mai mare dintre toți sfinții, fiind „mai cinstită decât heruvimii și mai preamărită fără de asemănare decât serafimii”. Cinstirea ei a fost inaugurată de însuși Arhanghelul Gavriil, care, trimis de Dumnezeu să vestească Fecioarei din Nazaret că ea va naște pe Mesia, a salutat-o cu cuvintele: „Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. *Binecuvântată ești tu între femei*” (Luca 1, 28). Cu același salut cinstitor o întâmpină pe Sfânta Fecioară și vara ei, Elisabeta, mama Sf. Ioan Botezătorul, înainte de nașterea acestuia, când Sfânta Fecioară o vizitează, după vestirea Arhanghelului: „*Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău*” (Luca 1, 42). În imnul de bucurie, de laudă și de mulțumire pe care îl înălța atunci lui Dumnezeu și pe care ni l-a transmis Sf. Evanghelist Luca, Sfânta Fecioară însăși prevestește situația ei excepțională între celelalte femei și venerația universală de care urma să se bucure, datorită rolului ei de primordială importanță în istoria mântuirii: „Mărește, suflete al meu, pe Domnul [...] că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că, *iată, de acum mă vor ferici toate neamurile*. Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic și sfânt este numele Lui” (Luca 1, 46-49).

Mai târziu, admirația profundă a oamenilor din popor pentru lucrurile minunate pe care le făcea Iisus și pentru cele ce El învăța, se

adresa nu numai Lui Însuși, ci trecea și asupra Sfintei Lui Maici: „Fericit este pântecul care Te-a purtat și fericiți sunt sânii pe care i-ai supt!”, cum a zis odată o femeie din mulțime (*Luca* 11, 27).

Am putea spune deci că cinstirea de care Sfânta Fecioară s-a bucurat din partea creștinilor a început încă din timpul vieții ei, persoana ei fiind totdeauna asociată în chip firesc cu aceea a dumnezeiescului său Fiu și înconjurată de dragostea și respectul celor din jurul Lui. Dar în primele trei secole cinstirea aceasta se manifesta în chip latent și sub forme mai discrete, mai ales în cultul particular al creștinilor din Biserica Ierusalimului și din jurul mormântului Maicii Domnului de la Ghetsimani¹⁶⁷. Intrarea acestei cinstiri în cultul public al Bisericii și o dezvoltare mai mare a ei se constată abia după libertatea acordată creștinătății de Sf. Împărat Constantin, în secolul al IV-lea. Sfinții Părinți vorbesc cu mare respect despre Maica Domnului, cum face Sfântul Ambrozie, care se întreabă: „Cine este mai de cinste decât Maica Domnului (*Quis nobilius Dei matre*)?”¹⁶⁸.

Ca o sămânță care a așteptat prea mult timp în pământ pentru ca să răsară la lumină, îmboldită de o pricină din exterior, așa și cultul Maicii Domnului a luat o dezvoltare rapidă și mereu crescândă mai ales din prima jumătate a secolului al V-lea, datorită ereziei dioprosopiste a lui Nestorie, care susținea că, deoarece în ființa lui Hristos ar exista două persoane deosebite (de o parte cea dumnezeiască, de alta cea omenască), Sfânta Fecioară Maria nu a născut decât pe *omul* Hristos și nu poate fi numită și *Născătoare de Dumnezeu*, ci numai *Născătoare de om* (ἀνθρωποτόκος) sau, cel mult, *Născătoare de Hristos*. Când un episcop predicând în biserica lui, în care se afla și Nestorie, a îndrăznit să blasfemieze pe cei ce susțin că Maria este și Născătoare de Dumnezeu, tot poporul care îl asculta a ieșit ostentativ din biserică, în semn de protest¹⁶⁹, ceea ce dovedește cât de veche și adânc înrădăcinată era în conștiința credincioșilor credința în calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Sfintei Fecioare. Prin urmare, Sinodul III Ecumenic (Efes, 431) a

¹⁶⁷ Cf. Pr. Ene BRANIȘTE, „Cinstirea Maicii Domnului în cultul ortodox și formele ei de manifestare”, în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), p. 531.

¹⁶⁸ *Despre fecioare (De virginibus)*, II, 2, 7, în *PL* 16, col. 220 B.

¹⁶⁹ Pr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală*, București, 1975, p. 249.

condamnat erezia lui Nestorie și a formulat esența doctrinei mariale ortodoxe a Bisericii, prin recunoașterea celor două atribute ale Sfintei Fecioare: θεοτοκία, adică meritul de a fi născut pe Dumnezeu în trup, și ἀειπαρθενία, adică pururea-fecioria ei. De aceea, de acum înainte cultul Maicii Domnului se dezvoltă repede și nestingherit, ca o reacție firească împotriva ereziei nestoriene.

În termeni teologici, cinstirea pe care o dăm celei mai sfinte dintre femei se numește *hiperdulie* (*supravenerare* sau *preacinstire*), spre deosebire de cinstirea pe care o acordăm celorlalți sfinți și pe care o numim, simplu, *dulie* (*venerare* sau *cinstire*).

2. Formele de exprimare a cultului Maicii Domnului

Ca și la ceilalți sfinți, cinstirea Maicii Domnului în cultul public al Bisericii s-a manifestat, încă de la început, prin mai multe forme sau modalități de expresie, dintre care cea dintâi ca importanță este *instituirea de sărbători* sau zile anumite din cursul anului bisericesc, consacrate pomenirii și cinstirii ei deosebite.

a) *Sărbătorile Maicii Domnului în cultul ortodox*. Gradul superior de cinstire acordată Maicii Domnului în cultul ortodox se vede și din numărul mare al sărbătorilor închinare amintirii și supravenerării ei.

Pe când sfinții ceilalți sunt, în general, pomeniți sau sărbătoriți o singură dată pe an – și anume în ziua morții lor¹⁷⁰ –, Sfânta Fecioară este sărbătorită, în chip special, de mai multe ori în cursul anului bisericesc, prin praznice care comemorează nu numai adormirea sau trecerea sa la cele veșnice, ci și alte câteva momente importante din cursul vieții sale, precum și unele minuni săvârșite prin puterea ei, după mutarea din viața aceasta.

Din punctul de vedere al importanței lor, putem împărți sărbătorile Maicii Domnului în două categorii:

¹⁷⁰ Excepție de la această regulă face Sf. Ioan Botezătorul, precum și sfinții la care s-au înscris în calendare (sinaxare) și zilele aflării sau strămutării moaștelor lor.

- Sărbătorile mari (cu ținere), în număr de patru, socotite de regulă între praznicele împărătești;
- Sărbătorile mai mici (fără ținere sau serbare).

1. Sărbătorile mari ale Maicii Domnului sunt patru, și anume:

- *Nașterea Maicii Domnului* (Τὸ γενέθλιον τῆς Θεοτόκου, *Nativitas Beatae Mariae Virginis*, Рождество Богородицы), numită în popor și *Sfântă Maria Mică*, la 8 septembrie;

- *Intrarea în Biserică a Maicii Domnului* (Ἡ εἰσοδος τῆς Θεοτόκου, *Praesentatio Beatae Mariae Virginis ad templum*), numită în popor și *Vovidenia* sau *Ovedenia* (de la slavo-rus. Введение во храм Пресвятой Богородицы), la 21 noiembrie, în amintirea zilei în care, după tradiție, Sfinții Ioachim și Ana au adus-o pe fiica lor Maria, în vârstă de trei ani, la templu, unde ea va rămâne până la vârsta de 14 sau 15 ani, ca una care, încă înainte de zămislire, fusese hărăzită Domnului, de către părinții ei;

- *Buna Vestire* (Ὁ Εὐαγγελισμός, Ἡμέρα Ἀσπασμοῦ - *Ziua Salutării*, Χαριτισμός, *Anuntiatio Beatae Mariae Virginis*) sau popular *Blagoveștenia* (termenul slav corespunzător celui de *Buna Vestire*) este praznicul în amintirea zilei în care Sf. Arhanghel Gavriil a vestit pe Sfânta Fecioară că ea va naște pe Mesia (*Luca* 1, 26-38), când S-a și zămislit dumnezeiescul Prunc în pântecul Sfintei Fecioare, prin puterea Sfântului Duh; de aceea, în Apus, această sărbătoare era numită și *Sărbătoarea Zămislirii Domnului* (*Festum Conceptionis Christi*). Ea a fost așezată cu nouă luni înainte de Nașterea cu trup a Domnului, adică la 25 martie.

- *Adormirea Maicii Domnului* (Ἡ Κοίμησις τῆς Θεοτόκου), numită în popor (mai ales în părțile Moldovei) și *Uspenia* (de la termenul slav corespunzător) sau *Sfântă-Maria Mare*, la 15 august, e sărbătoarea în amintirea zilei în care Sfânta Fecioară și-a dat obștescul sfârșit. După o pioasă tradiție veche, cunoscută mai întâi în Apus și trecută apoi și în Răsărit, la trei zile după adormirea ei, Sfânta Fecioară ar fi fost ridicată cu trupul la cer, ca și dumnezeiescul ei Fiu¹⁷¹; de aceea, în Apus,

¹⁷¹ NICHIFOR CALIST, *Istoria bisericească*, II, 21; XV, 14, în PG 145, col. 809 ș.u., și în PG 147, col. 44; cf. *Mineiul pe august*. *Sinaxarul* din ziua de 15 și *Cazaniile*, la ziua respectivă. Începând din 1950, tradiția despre înălțarea la cer a Maicii Domnului a fost decretată dogmă în Biserica Romano-Catolică.

începând din a doua jumătate a secolului al XX-lea, această sărbătoare a primit denumirea de *Assumptio Beatae Mariae Virginis*, adică *Ridicarea la cer a Sfintei Fecioare Maria*¹⁷².

Toate aceste sărbători sunt socotite de obicei în rândul sărbătorilor mari ale Ortodoxiei (praznicele împărătești) și zugrăvite ca atare pe tâmpla (catapeteasma) bisericilor ortodoxe, deoarece Sfânta Fecioară este supranumită și *Doamna* sau *Împărăteasa Cerului*, iar cultul ei este strâns legat de al Celui ce S-a născut dintr-însa. De altfel, unele dintre ele, ca Buna Vestire, deși socotită între sărbătorile Maicii Domnului, se referă de fapt și la Persoana Mântuitorului, fiind vorba de comemorarea zilei Întrupării sau zămislirii Lui cu trup omenesc.

Așa cum s-a întâmplat în general cu toate sărbătorile sfinților, cultul Maicii Domnului este cu mult anterior stabilirii în Biserică a unor sărbători închinat deosebitei sale cinstiri¹⁷³.

Sărbătorile cele mai vechi ale Maicii Domnului apar în forma lor primă ca sărbători ale Mântuitorului¹⁷⁴. Ele sunt de origine mai nouă decât sărbătorile propriu-zis împărătești, adică cele care se referă direct și exclusiv la Persoana Mântuitorului. De altfel, dintre ele numai Buna Vestire are la bază un eveniment istoric consemnat în Sfânta Scriptură (*Luca* 1, 26-38); celelalte au ca obiect fapte din viața Sfintei Fecioare despre care evangheliile canonice nu scriu nimic, ci au fost păstrate prin tradiție, unele fiind consemnate numai în evangheliile necanonice (apocrife), ca de pildă Intrarea în Biserică, adică aducerea la templu a Sfintei Fecioare, care este istorisită în *Protoevanghelia lui Iacov* (cap. VII). Niciuna dintre ele nu figurează între sărbătorile creștine numărate în *Constituțiile Apostolice* (V, 13; VIII, 33) și niciuna nu pare a fi mai veche de secolul al V-lea, secol în care cultul Maicii Domnului ia un deosebit avânt, în urma condamnării ereziei nestoriene la Sinodul al III-lea Ecumenic (Efes, 431). Ceva mai mult, în Apus, unde cultul marial va

¹⁷² Pr. M. PÂSLARU, „Sărbătoarea *Adormirii Maicii Domnului*. Vechimea ei și locul unde se află mormântul Sfintei Fecioare Maria”, în: *Glasul Bisericii*, XIX (1960), 7-8, p. 585 ș.u.

¹⁷³ Mărturii despre legitimitatea și vechimea acestui cult, la E. VACANDARD, „Marie”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, 2 (1927), col. 2439 ș.u.

¹⁷⁴ Pr. Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor TARNAVSCI, † NECTARIE COTLARCIUC (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929, p. 154.

lua cu timpul o și mai mare dezvoltare decât în Răsărit, niciuna dintre aceste patru sărbători nu este cunoscută înainte de secolul al VII-lea, când apusenii le adoptă pe toate de la Bizanț¹⁷⁵.

Se pare că, la început, a existat o singură sărbătoare marială, care în Răsărit, înainte de Sinodul de la Efes (431), era adesea numită Ἡ μνήμη τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, adică *Pomenirea* (amintirea) *Sfintei Născătoare de Dumnezeu și pururea-fecioarei Maria*, care avea ca obiect maternitatea divină în general și îndeosebi zămislirea virginală. La Antiohia, această sărbătoare exista încă de la sfârșitul secolului al IV-lea¹⁷⁶ și era fixată în preajma Crăciunului (analoagă cu *Soborul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu* de la 26 decembrie, din sinaxarul ortodox de azi). La ea făcea aluzie Sf. Proclu al Constantinopolului în anul 429, când vorbea, în fața lui Nestorie, despre „această sărbătoare (ἐορτή) care trebuia să mijlocească ajutor celor ce asistă la ea”¹⁷⁷. Tot în preajma Crăciunului, și anume la 18 decembrie, se sărbătorea amintirea Sfintei Marii și în Galia, începând din secolul al VI-lea; această dată a fost adoptată și în Biserica din Spania, de un sinod ținut la Toledo, în anul 656.

a) Având în vedere că, de regulă, Biserica a însemnat în calendarul ei și a sărbătorit zilele morții sfinților, cea mai veche sărbătoare a Maicii Domnului ar trebui să fie aceea a *Adormirii* ei; dar știri documentare despre existența acestei sărbători nu avem decât începând din secolul al V-lea. Astfel, în Siria exista sigur în secolul al V-lea¹⁷⁸. Locul ei de origine este probabil Ierusalimul, căci în vechile sinaxare georgiene ziua de 15 august reprezenta sărbătoarea aniversării anuale a sfînțirii unei biserici a Maicii Domnului, zidite în secolul al V-lea de Ikelia Romana, între Ierusalim și Betleem, aproape de locul unde era mormântul Rachelei și unde, după tradiție, Sfânta Fecioară a făcut un popas (κάθισμα), cu puțin înainte de Nașterea Mântuitorului¹⁷⁹. În secolul al VI-lea sărbătoarea

¹⁷⁵ Louis DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris, ⁵1925, p. 286.

¹⁷⁶ M. JUGIE, „La première fête mariale en Orient et en Occident”, în: *Échos d'Orient*, XXVI (1923), pp. 129-152; cf. F. CABROL, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V (1922), col. 1416; SÉJOURNÉ, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV (1939), col. 927.

¹⁷⁷ *Cuvântarea* 39, în PG 45, col. 679.

¹⁷⁸ FUNK-BIHLMEYER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Paderborn, ⁶1911, p. 238.

¹⁷⁹ A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevétogne, 1953, pp. 209-210.

este menționată și în Apus, pentru prima dată la Sf. Grigorie, episcopul de Tours († 593 sau 594)¹⁸⁰, dar acolo Adormirea se serba la 18 ianuarie, iar în unele părți la 15 ianuarie¹⁸¹. Se pare că generalizarea sărbătorii în Răsărit se datorează împăratului bizantin Mauriciu (582-603), care a rezidit Biserica Maicii Domnului din Ghetsimani și care a fixat definitiv și data sărbătorii la 15 august¹⁸². În Apus, sărbătoarea a fost generalizată puțin mai târziu, de către Papa Teodor I (642-649), care era de origine ierusalimiteană¹⁸³ și care a impus data de 15 august, ca în Răsărit. Numai creștinii din Galia și coptii egipteni sărbătoresc Adormirea la vechea dată (18 ianuarie)¹⁸⁴.

b) Cea mai de timpuriu confirmată în documente, dintre sărbătorile Maicii Domnului, este *Buna Vestire*. Se știe că, încă din secolul al IV-lea sau al V-lea, s-a zidit la Nazaret o biserică, pe locul unde fusese casa în care Maica Domnului a primit de la înger vestea că va naște pe dumnezeiescul Prunc¹⁸⁵. În cinstea acestei sărbători, ne-au rămas panegirice celebre de la marii cuvântători din secolul al V-lea, ca Sf. Proclu, Patriarhul Constantinopolului († 446)¹⁸⁶, Vasile, Episcopul Seleuciei¹⁸⁷ și Petru Chrysologul, Arhiepiscopul Ravenei¹⁸⁸.

Data acestei sărbători a variat la început. Astfel, unii o sărbătoreau în ajunul Bobotezei (5 ianuarie), iar în unele Biserici din Apus, ca cele din Spania, Galia și Italia (Mediolanum), Buna Vestire s-a sărbătorit la 18

¹⁸⁰ Întru slava Martirilor (*In gloria Martyrum*), *Minunea (Miracula)* I, 4 și 9, în PL 71, col. 708-713.

¹⁸¹ *Missalul (Liturghierul)* din Bobbio și *Missale Gallicanum* indică data de 18 ianuarie (L. USPENSKIJ, „Adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu”, în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei (Журнал Московской Патриархии)*, 1974, 8, pp. 77-78).

¹⁸² NICHIFOR CALIST, *Istoria bisericească*, XVII, 28, în PG 147, col. 292.

¹⁸³ A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 210; cf. F. CABROL, „Fête de l'Assomption”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 2 (1924), col. 2995-3001; B. CAPELLE, „Fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique”, în: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, III (1926), pp. 33-45; Alphonse RAES, „Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient”, în: *Orientalia Christiana Periodica* (Roma), XII (1946), pp. 262-274.

¹⁸⁴ Cf. A. RAES, „Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient”, pp. 262-274; B. CAPELLE, „La fête de la Vierge à Jérusalem au V-e siècle”, în: *Muséon*, LVI (1943), pp. 1-33.

¹⁸⁵ A. LEGENDRE, „Nazareth”, în *Dictionnaire de la Bible*, IV, 2 (1928), col. 1527 ș.u.

¹⁸⁶ PG 65, col. 679 ș.u.

¹⁸⁷ PG 85, col. 425 ș.u.

¹⁸⁸ PL 54, col. 508 ș.u.

decembrie, dată păstrată până azi în ritul galican și cel mozarab, pentru sărbătoarea Maicii Domnului, cu titlul *Genetricis Dei dies*. La Roma, sărbătoarea a fost introdusă de Papa Leon II, de origine siciliană și de cultură greacă (681-683), la început ca o sărbătoare locală (*pro aliquis locis*) și cu denumirea de sărbătoare a așteptării Nașterii Domnului (*Festum Expectationis Partus Beatae Mariae Virginis*); dar variația datei ei a durat în Apus până în secolul al XI-lea, când data de 25 martie s-a generalizat în toată lumea catolică de atunci¹⁸⁹. În Răsărit însă, data de 25 martie s-a generalizat probabil îndată ce Nașterea Domnului a început să fie sărbătorită peste tot la 25 decembrie, adică începând din prima jumătate a secolului al V-lea. Numai la armeni Buna Vestire se serbează încă în raport cu data veche a sărbătorii Nașterii Domnului (6 ianuarie), păstrată la ei, adică la 7 aprilie¹⁹⁰.

c) Cât privește sărbătoarea *Nașterii Maicii Domnului*, ea există și la eterodocșii răsăriteni separați de Biserica Ortodoxă după Sinodul al IV-lea Ecumenic, adică la coptii egipteni (care o sărbătoresc la 9 mai)¹⁹¹ și la iacobiții sirieni. Având în vedere că aceștia n-au împrumutat mai nimic de la ortodocși după despărțirea lor de Biserica Ecumenică, înseamnă că sărbătoarea respectivă era deja în uz și la ei înainte de această despărțire; începutul ei trebuie pus deci între Sinodul III Ecumenic (431) și Sinodul IV Ecumenic (451). Ca și sărbătoarea Adormirii, la origine a fost și ea aniversarea anuală a târnosirii unei biserici din Ierusalim închinată Sfintei Fecioare, zidită între 430-480, pe locul unde, după tradiție, fusese casa părinților Sfintei Fecioare¹⁹². În Apus a fost introdusă de Papa Serghie I (687-701), sub influența Constantinopolului. În secolul al VI-lea, Sf. Roman Melodul compune pentru această sărbătoare

¹⁸⁹ F. CABROL, „Fête de l'Annonciation”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 2 (1924), col. 2241 ș.u.; V. BUTKUS, *Festum Anuntiationis Beatae Mariae Virginis*, Roma, 1961, pp. 10-86 (despre tradiția orientală); R.A. FLECHTER, *The Festival of Annunciation. Studies on the Festival from Early Byzantine Texts*, Oxford, 1955; S. VAILHÉ, „Origine de la fête de l'Annonciation”, în: *Échos d'Orient*, IX (1906), pp. 138-145.

¹⁹⁰ După o veche tradiție, mai ales în Apus, ziua de 25 martie era privity și ca dată a morții Domnului, fiind înscrisă în vechile *Sacramentarii* cu titlul *Anuntiatio Sanctae Mariae et Passio Domini* (Placide BRUYLANTS, *Les Oraisons du Missel Romain*, Louvain, 1952, p. 89).

¹⁹¹ O.H. BURMESTER, *The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her liturgical Services and the rites and ceremonies observed in the administration of her Sacraments*, Cairo, 1967, p. 15.

¹⁹² A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 210.

condacul și icosul rămase până acum în rânduiala slujbei zilelor în *Mineiul* ortodox. La începutul secolului al VIII-lea (715), Sf. Andrei Criteanul a scris în cinstea ei patru predici¹⁹³ și un canon, care se cântă la Utrenia acestei sărbători¹⁹⁴. În Apus, ea s-a generalizat însă mult mai tâziu (secolele IX-X). A doua zi după Nașterea Maicii Domnului, adică la 9 septembrie, sărbătorim *Soborul* (pomenirea) *Sfinților Ioachim și Ana*, părinții Născătoarei de Dumnezeu.

d) Cea mai nouă dintre sărbătorile Maicii Domnului este *Intrarea în Biserică* (ducerea Fecioarei la templu), sărbătoare de origine ierusalimiteană, care se pare că a luat naștere în secolul al VI-lea. La 20 noiembrie 543, Justinian a zidit la Ierusalim, lângă ruinele templului, o biserică închinată Sfintei Fecioare, care, spre deosebire de una mai veche, a fost numită Biserica „Sfânta Maria” – cea Nouă (ή Νέα). Conform obiceiului, a doua zi după sfințire, adică la 21 noiembrie, a început să fie serbat hramul (patronul) bisericii, adică însăși Sfânta Fecioară, serbarea fiind consacrată aducerii ei la templu. Era generalizată în tot Orientul înainte de secolul al VII-lea¹⁹⁵. Spre sfârșitul secolului al VIII-lea, Sf. Andrei Criteanul asistă la această sărbătoare în Ierusalim¹⁹⁶.

În același secol, Sf. Gherman I și Tarasie, Patriarhi ai Constantinopolului, au ținut cuvântări la această sărbătoare¹⁹⁷. În Apus, ea a fost introdusă sporadic, probabil prin influența mănăstirilor grecești din Italia, mai întâi în Anglia (secolul al XI-lea), apoi în Franța, întâi la Avignon, la 1371 (la propunerea făcută papei Grigorie XI de către cancelarul Filip de Mézières, fost ambasador papal în Insula Cipru); generalizarea ei în întreaga Biserică Romano-Catolică se datorează papei Sixt IV, la 1472; suprimată de papa Pius V, a fost reintrodusă definitiv de papa Sixt V, în 1585¹⁹⁸.

¹⁹³ PG 97, col. 805-882.

¹⁹⁴ Text grec în PG 97, col. 1315-1330, trad. rom. în *Mineiul pe septembrie*, ziua 8, la slujba Utreniei.

¹⁹⁵ B. CAPELLE, „Les fêtes mariales”, în vol. *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, A.G. MARTIMORT (coord.), Tournai, 1961, p. 762.

¹⁹⁶ Vladimir LOSSKY, „Intrarea în biserică”, în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (Журнал Московской Патриархии), 1973, 11, pp. 74-75.

¹⁹⁷ PG 98, col. 291-320, 1481-1500.

¹⁹⁸ Pius PARSCH (OSB), *Le guide dans l'année liturgique*, vol. V, trad. din germ. Marcel Gauthier (l'abbé), Paris, 1936, pp. 402-408; H. KELLNER, *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des*

2. În afară de cele patru sărbători principale ale Sfintei Fecioare, enumerate până acum, mai există în calendarul ortodox și alte câteva sărbători, mai puțin cunoscute, ale Sfintei Fecioare.

a) Cea mai veche dintre ele este *Soborul* sau *Adunarea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu* (Σύναξις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, Собор Пресвятой Богородицы), adică adunarea (de slujbă) a credincioșilor în cinstea Preasfintei Fecioare, care are loc a doua zi de Crăciun (26 decembrie), potrivit regulii după care a doua zi după marile praznice se face pomenirea acelor persoane sfinte care au fost organe ale evenimentului sărbătorit ori au luat parte la el. Este o sărbătoare pe care o aflăm și în ritul sirienilor monofiziți (iacobiți), ceea ce înseamnă că ea datează cel puțin din secolul al V-lea (epoca despărțirii acestora de ortodocși), originea ei fiind pusă de unii liturgiști în legătură cu Sinodul III Ecumenic din Efes (431) și fiind privită ca un pandant al sărbătorii similare (Soborului) a Sf. Ioan Botezătorul, de la 7 ianuarie¹⁹⁹. În secolul al VII-lea se face aluzie la ea în *Canonul* 79 al Sinodului Trulan, care condamnă obiceiul unora de a cinsti în această zi lăuzia Maicii Domnului, prin împărțirea de *semidale* (niște pâinișoare făcute din făină fină de grâu)²⁰⁰. Fiind legată de praznicul Nașterii Domnului, ea este o sărbătoare cu ținere (cu serbare), ca o continuare a Crăciunului.

În afară de sărbătorile care comemorează evenimente din însăși viața Maicii Domnului, pietatea ortodoxă a consacrat în calendarul ei și câteva zile (fără serbare) în amintirea unor minuni săvârșite prin puterea Preacuratei după adormirea ei.

b) Astfel, avem *Acooperământul Maicii Domnului* (slavo-rus: Покров Пресвятой Богородицы), la 1 octombrie, în amintirea unei minuni

Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Freiburg im Breisgau, ³1911, p. 156; Henri LECLERCQ, „Fête de la Présentation de Marie”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XIV, 2 (1948), col. 1729-1731; Prot. Silvestru BĂLĂNESCU, „Sărbătoarea Intrării în Biserică a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, I (1875), pp. 67-72; Mary KISHPAUSCH, *The Feast of the Presentation of the Mary in the Temple. An historical and literary Study*, Catholic University of America Press, Washington, 1941; S. VAILHÉ, „La fête de la Présentation de Marie au temple”, în: *Échos d'Orient*, V (1902), pp. 221 ș.u.

¹⁹⁹ Louis DUCHESNE, *Origines du culte...*, p. 285; A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 208.

²⁰⁰ N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, Arad, 1931, pp. 456-457; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, ³2005, p. 165.

întâmpalte în biserica Maicii Domnului din cartierul Vlahernelor în Constantinopol, pe timpul Împăratului Leon Înțeleptul (886-911), când Sfânta Fecioară s-a arătat, în toată mărirea ei cerească, Sfântului Andrei cel Nebun pentru Hristos, ca ocrotitoare și mijlocitoare a creștinilor²⁰¹. La greci țin această sărbătoare îndeosebi călugării din Muntele Athos²⁰². Începând din 1952, sărbătorirea ei se face la greci la 28 octombrie, ca o sărbătoare națională, în care se aniversează respingerea atacului italian din 1940 asupra Greciei²⁰³. Prin secolul al XII-lea sărbătoarea a fost introdusă la ruși, iar de la aceștia a trecut și la români, prăznuindu-se mai mult în mănăstiri²⁰⁴.

c) În Vinerea din Săptămâna Luminată, numită *Vinerea Izvorului Tămăduirii*, pomenim de asemenea una dintre minunile Maicii Domnului²⁰⁵. În această zi se face sfințirea apei mici, în biserici sau la fântâni și izvoare, iar în unele părți preoții fac și botezarea generală a caselor credincioșilor, cu apă sfințită.

d) Cu nouă luni înainte de nașterea Sfintei Fecioare, adică la 9 decembrie, este prăznuită *Zămislirea Sfintei Fecioare* (în calendare și sinaxare e trecut de obicei: *Zămislirea Sfintei Ana*), sărbătoare de origine mult mai nouă, care în calendarul catolic figurează la 1 decembrie, sub denumirea de *Immaculata conceptio Beatae Mariae Virginis* (*Zămislirea fără păcat a Sfintei Fecioare Maria*).

e) La 2 iulie prăznuim *Punerea cinstului veșmânt al Maicii Domnului în raclă*²⁰⁶;

f) La 31 august prăznuim *Punerea brâului Maicii Domnului în raclă*²⁰⁷;

g) La 1 septembrie se face, de asemenea, pomenirea unei minuni a Maicii Domnului²⁰⁸.

²⁰¹ Vezi *Mineiul pe octombrie*, ziua 1, la sinaxarul slujbei a doua.

²⁰² Sofronios EVSTRATIADES, „Eortologhionul Bisericii Ortodoxe din punct de vedere calendaristic” (în lb. greacă), în: *Θεολογία* (Atena), 1937, 57-58, p. 24.

²⁰³ *Calendarul (Imerologhion) Bisericii Greciei pe 1980*, Atena, 1980, p. 162.

²⁰⁴ Cf. A. MALTZEW, *Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, I, Berlin, 1900, p. 185; N. NILLES, *Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis*, vol. I, Ceniponte, ²1896, p. 294.

²⁰⁵ Vezi *Penticostarul*, la sinaxarul slujbei din ziua respectivă.

²⁰⁶ Vezi sinaxarul zilei respective, din *Mineiul pe iulie*.

²⁰⁷ Vezi sinaxarul zilei respective, din *Mineiul pe august*.

²⁰⁸ Vezi sinaxarul zilei respective, din *Mineiul pe septembrie*.

Alte forme de exprimare a cinstirii Maicii Domnului în cultul bisericesc. În afară de sărbătorile orânduite în amintirea și în cinstea ei, cultul ortodox al Maicii Domnului se exprimă și prin alte multe forme de manifestare.

1. Astfel, avem unele *cântări și rugăciuni deosebite*, adresate ei și încadrate în rânduiala tuturor slujbelor bisericești. De fapt, nu există slujbă bisericească în care să nu existe rugăciuni sau cântări în cinstea Maicii Domnului. Alături de Mântuitorul, de sfinți și de felurite evenimente sfinte sărbătorite în cultul ortodox, Maica Domnului este pomenită, invocată, lăudată și mărită în slujba fiecărei zile liturgice (deci și în zilele de rând) din cursul anului bisericesc, printr-o bogată imnologie (tropare, stihiri, canoane), care alternează cu cea consacrată sfinților respectivi și care umple mare parte din conținutul cărților ortodoxe de ritual (*Octoiul, Triodul, Penticostarul, Mineiele și Ceaslovul*). Îndeosebi rânduiala slujbelor care alcătuiesc serviciul divin zilnic (Laudele bisericești) este presărată cu asemenea cântări: tropare speciale ale Născătoarei – Θεοτόκια sau Тропари Богородичные – la Vecernie și la Utrenie, stihiri speciale la sedelnele și la laudele Utreniei, canoane deosebite la Utrenie, Axionul la Liturghie ș.a. Ca regulă generală, ultima stihiră din orice grupă de stihiri, care se cântă în diferite momente ale slujbelor bisericești (ca la *Doamne, strigat-am...* și la stihoavna Vecerniei, la sedelnele și la laudele Utreniei, la Fericirile din rânduiala Liturghiei), precedată de *Și acum...*, este totdeauna închinată Născătoarei de Dumnezeu. La fel este cazul cu ultima stihiră de la fiecare cântare sau odă (peasnă) a canoanelor imnografice din slujba Utreniei sau din slujbele unor Sfinte Taine și ale unor Ierurgii, ca Sfântul Maslu, Aghiasma mică, Înzmormântarea ș.a.²⁰⁹

2. Avem apoi *slujbe speciale*, alcătuite în cinstea și spre lauda Sfintei Fecioare, dintre care cea mai veche este *Acatistul Născătoarei de Dumnezeu sau Acatistul Bunei Vestiri* (imitat în vremurile mai noi de o mulțime de variante și sub diverse titluri, numeroase mai ales în Biserica

²⁰⁹ Cf. D.I. BELU, *Maica Domnului în lumina imnelor liturgice*, Caransebeș, 1941; G. FERRARI, „La dottrina e l'Eortologia Mariana nella tradizione orientale”, în: *Sacra Doctrina* (Roma), LXIX-LXX (1973), pp. 215-254.

Rusă). Ceva mai noi decât Acatistul Bunei Vestiri sunt *Paraclisele* Maicii Domnului (două în *Ceaslovul* românesc), care se oficiază cu deosebire în Postul Adormirii Maicii Domnului.

De la o vreme, în unele părți ale Ortodoxiei slujba Adormirii Maicii Domnului din *Mineiul pe august* a fost amplificată cu o nouă formă de pietate față de Sfânta Fecioară, menită să accentueze cultul de supravenerare, și anume *Prohodul Maicii Domnului*, care este o imitație a Prohodului Domnului nostru Iisus Hristos din slujba Utreniei Sâmbetei celei Mari (în *Triod*), alcătuită de Manuel Corinteanul la începutul secolului al XVI-lea²¹⁰. Generalizată mai ales în bisericile rusești, această imitație a trecut și în bisericile românești (mai ales în mănăstiri), fiind încadrată în slujba Privegherii Adormirii Maicii Domnului, care se săvârșește în ajunul Praznicului, după Vecernia Mare sau în cadrul Utreniei.

3. O altă formă de cinstire a Maicii Domnului a fost de la început *zidirea de biserici* în cinstea și spre pomenirea ei, puse sub ocrotirea ei deosebită și purtând numele ei: Θεοτόκος, *San(c)ta Maria*, *Notre-Dame*, *Heilige Jungfrau*, *Precista* (adică *Preacurata*) ș.a., sau având ca hramuri (patroni) diferitele ei sărbători: „Intrarea în Biserică” („Vovidenia”, ca unele biserici moldovenesti din Iași, Botoșani ș.a.), „Acoperământul Maicii Domnului” („Pocrovul”, ca unele schituri din Moldova), „Buna Vestire” („Blagoveștenia”), „Adormirea” („Uspenia”, ca unele biserici din Rusia și Moldova).

Cele dintâi biserici cu această destinație au fost zidite în Țara Sfântă, la Ghetsimani (lângă mormântul Maicii Domnului), la Ghenizaret (pe locul casei în care locuia Maica Domnului când a primit vestirea îngerului), aproape de Betleem, sau în alte locuri memoriale, legate de amintirea vieții ei, și apoi la Roma (*Sancta Maria Antiqua* și *Santa Maria Maggiore*, secolul al V-lea). Dintre cele mai vechi și mai vestite ca locuri de pelerinaj sau ca monumente de artă, în afară de cea de la

²¹⁰ Tradusă în românește de Ion Pralea și tipărită de el, împreună cu originalul grecesc, la Iași, 1820, cu titlul *Urmări pe mormânturi* (vezi I. BIANU, N. HODOȘ, *Bibliografia românească veche*, vol. III, București, 1910, p. 338), retipărită la 1869. Lucrarea a fost revizuită și reeditată în broșuri separate de Protos. Teofil Ionescu și Toma Culcea, cu titlul: *Prohodul Maicii Domnului*, București, 1935.

Ghetsimani (reconstruită de cruciați în secolul al XII-lea), amintim pe cea a Adormirii ei, de pe colina Sionului din Ierusalim (reconstruită la 1910), Catedrala Sfintei Fecioare Maria din Efes, în care s-a ținut chiar Sinodul III Ecumenic (431)²¹¹, Biserica Vlahernelor din Constantinopol (ctitoria împărătesei Pulheria de la începutul secolului al V-lea), unde au fost depuse brâul și veșmântul Maicii Domnului, Biserica „Panaghia” – Acheiropoietos (Nefăcută de mână [icoana]) din Tesalonic (secolul al V-lea), „Sfânta Maria” – Diakonissa (Slujitoarea) din Constantinopol, ctitoria împăratului bizantin Mauriciu din 598, Biserica Adormirii din Niceea (o biserică cu cupolă din secolul al IX-lea, cu splendide mozaicuri din secolele al IX-lea și al XI-lea)²¹², Biserica Fecioarei (Kharie-Giami), adică biserica Mănăstirii Chora din Constantinopol (secolele XI-XII), vestita Catedrală „Notre-Dame” din Paris, catedrala mitropolitană a Parisului și operă reprezentativă a stilului gotic francez (secolele XII-XIII), bisericile rusești „Adormirea” („Uspenia”) și „Blagoveștenia” („Buna Vestire”) din Kremlinul Moscovei (secolul al XV-lea) ș.a. De la noi, între bisericile vechi care se mai păstrează, amintim unele dintre bisericile Sfântului Ștefan cel Mare și ale lui Petru Rareș (secolele al XV-lea și al XVI-lea) cu hramul „Uspenia” și biserica vestită a Mănăstirii de la Curtea de Argeș zidite de Sf. Voievod Neagoe Basarab, cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”, sfințită la 15 august 1517²¹³.

4. *Zugrăvirea pe icoane* și pe pereții bisericilor a chipului Maicii Domnului și cinstirea acestor icoane constituie o altă formă de cinstire a Maicii Domnului în cult.

Cele mai vechi chipuri ale Maicii Domnului le aflăm în picturile de pe pereții catacombelor din jurul Romei, ca, de exemplu, Catacomba Domitillei (Prorocul Isaia și Fecioara cu Pruncul, secolul al III-lea), Catacomba Sfinților Petru și Marcelin (Fecioara cu Pruncul, încadrată de doi magi, secolul al III-lea), Cimitirul Ostrian (Fecioara-Orantă cu Pruncul, secolul al IV-lea) ș.a.

²¹¹ Pr. I. RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală*, p. 252.

²¹² L. BREHIER, *L'art byzantin*, în coll. *Les Patries de l'art*, Paris, 1924, pp. 182, 195.

²¹³ † MELCHISEDEC ȘTEFĂNESCU, *Oratoriu*, București, 1869, pp. 64, 69-71-74, 77-78, menționează câteva biserici-monumente istorice din România cu hramul diferitelor sărbători ale Maicii Domnului.

Dar primele icoane cu chipul Maicii Domnului ar fi fost făcute, după o veche tradiție, de către Sf. Ev. Luca. Una dintre acestea a fost trimisă din Ierusalim, de împărăteasa Eudoxia, văduva lui Teodosie II, împărătesei Pulheria la Constantinopol²¹⁴, unde s-a păstrat în biserica Maicii Domnului din cartierul Vlahernelor (icoana s-a numit de aceea *Vlachernitissa*), până la distrugerea ei de către împăratul iconoclast Constantin Copronimul (secolul al VIII-lea). Alta (probabil din secolul al V-lea) se păstrează în Biserica „Santa Maria” – Maggiore din Roma. În Marea Basilică a Patimilor (*Martyrion* sau *Martyrium*), construită de Sf. Constantin cel Mare pe Golgota, pelerinii din secolele IV-VI vedeau și admirau, printre alte relicve sfinte, și o frumoasă icoană a Sfintei Fecioare, devenită celebră prin rolul determinant pe care l-a avut în convertirea Sf. Maria Egipteanca²¹⁵.

La mai toate popoarele creștine există icoane ale Maicii Domnului, care se bucură de multă venerație atât în cultul public, cât și în cel particular (domestic, familial), unele dintre ele fiind reputate ca făcătoare de minuni și devenind obiective de pelerinaj²¹⁶. Astfel de icoane sunt numeroase mai ales în Biserica Rusă, unde s-au instituit și sărbători speciale în cinstea lor. Dintre acestea, amintim icoana Maicii Domnului din Novgorod (secolul al XII-lea), pe cea din mănăstirea de lângă râul Tolga (un afluent al Volgăi), aflată într-o scorbură de copac (secolul al XIV-lea), cea de la Iaroslav (sărbătoare la 8 iunie), icoana Uspenia din Lavra Pecerska Kiev (căreia îi este rânduită o sărbătoare la 3 mai)²¹⁷. La polonezi amintim icoana Maicii Domnului din Mănăstirea Czestoochowa, numită și *Fecioara cea Neagră*, din pricina culorilor întunecate cu care e zugrăvită. La greci asemenea icoane, cu diverse

²¹⁴ TEODOR LECTORUL, *Istoria bisericească*, I, în PG 86, col. 165 A, și în trad. de Ț IOSIF GHEORGHIAN, București, 1899, p. 282; NICHIFOR CALIST, *Istoria bisericească*, XV, 14, în PG 147, col. 44.

²¹⁵ SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Viața Cuvioasei Maria Egipteanca*, în PG 87, col. 3713, și în trad. de Pr. D. Fecioru, în *Triod*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 743 ș.u.

²¹⁶ S. MUREȘIANU, *Iconologia creștină occidentală și orientală*, București, 1893, p. 172 ș.u.

²¹⁷ Pr. Ene BRANIȘTE, „Calendarul Bisericii Ortodoxe ruse” (recenzie), în: *Orthodoxia*, XII (1960), 2, pp. 289-290.

numiri și reprezentând diferite tipuri iconografice ale Maicii Domnului – Portărița, *Glykofilusa* (Dulce-iubitoare), *Platytera* (Cea mai cuprinzătoare decât cerurile), *Hodighitria* (Călăuzitoare) – se păstrează mai ales în mănăstirile athonite (la Filoteos, Hilandar, Vatoped ș.a.).

În mănăstirile românești și chiar în unele biserici românești de enorie, se păstrează, de asemenea, câteva icoane de acest fel, ca cea de la Neamț, numită *Închinătoarea* (primită de domnitorul Alexandru cel Bun de la împăratul bizantin Ioan Paleologul, la 1424), cea de la Mănăstirea Agapia, tot de proveniență bizantină (secolul al XIV-lea), de curând restaurată²¹⁸, icoana Maicii Domnului din biserica Mănăstirii Dintr-un lemn (secolul al XVI-lea), cea din biserica mănăstirii Sfântului Neagoe din Curtea de Argeș (icoana „junghiată”)²¹⁹, cele din Bisericile Olari și Icoana din București (icoană din 1682)²²⁰.

În iconografia murală din interiorul bisericilor, icoanele Maicii Domnului (înfățișată singură ori cu Pruncul) ocupă un loc predominant, pe bolta altarului, pe catapeteasmă, pe bolțile pronaosului și în alte locuri (iconografia Acatistului)²²¹.

5) Cinstirea Maicii Domnului s-a exprimat în cultul public al Bisericii și prin diferitele genuri de *predici* (omilii, panegirice, cuvântări de laudă) rostite de marii cuvântători creștini, la diferitele sărbători ale Maicii Domnului, mai ales din secolul al V-lea înainte (Sf. Proclu și Gherman, Patriarhii Constantinopolului, Sf. Andrei Criteanul, Sf. Ioan Damaschin ș.a.)²²².

6) Tot ca o formă a cultului ortodox de supravenerare a Maicii Domnului putem socoti și *frecvența numelor de Maria și Marin*, la toate popoarele ortodoxe, dar mai ales la români²²³, precum și *larga circulație*

²¹⁸ Gheorghe ZIDARU, „Descoperirea prin restaurare a unei icoane bizantine de la Mănăstirea Agapia”, în *Buletinul Monumentelor Istorice*, 1973, 1, pp. 57-63.

²¹⁹ † TIT SIMEDREA, „Icoana junghiată de la Argeș. Glosă pe marginea vieții Sfântului Nifon”, în vol. *Omagiu I.P.S. Nicolae Bălan*, Sibiu, 1940.

²²⁰ O listă aproape completă vezi la † MELCHISEDEC ȘTEFĂNESCU, *Tratat despre cinstirea și închinarea icoanelor în Biserica Ortodoxă*, București, 1890.

²²¹ Pr. ENE BRANIȘTE, *Programul iconografic al bisericilor ortodoxe*, București, 1975.

²²² O listă completă a predicilor mariale din literatura patristică greacă se poate vedea în *Indicele* lui P. CAVALLERA, în *Patrologia Graeca*, J.P. MIGNE (ed.), Paris, 1912, col. 165-167.

²²³ Într-o statistică onomastică, profesorul I.A. Candrea a arătat că, în Oltenia, 75% dintre femeii purtau numele de *Maria* (N.A. CONSTANTINESCU, *Dicționar onomastic românesc*, București, 1963, p. 15); este, incontestabil, nu numai la români, ci aproape la toate popoarele

în popor a cărților de pietate în legătură cu viața și minunile Maicii Domnului, cele mai multe apocrife, de origine bogomilică: *Visul și Epistolia Maicii Domnului*, *Călătoria Maicii Domnului la iad*, *Minunile Maicii Domnului*²²⁴. Deși nu au girul oficial al Bisericii, ele constituie o dovadă indirectă despre marea dragoste, încredere și venerație, cu care credincioșii au înconjurat totdeauna persoana sfântă a Maicii Domnului.

BIBLIOGRAFIE

a) Lucrări de ansamblu despre cultul Maicii Domnului:

Belu, D.I., *Maica Domnului în lumina imnelor liturgice*, Caransebeș, 1941;

Bouyer, L., *Le culte de la Mère de Dieu*, Chevétogne, 1952;

Bouyer, L., „Le culte de Marie dans la liturgie byzantine”, în: *La Maison-Dieu*, XXXVIII (1954), pp. 79-94;

Demetrescu, Dragomir, „Cinstirea și venerațiunea Sfintei Fecioare”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXXII (1914), 6, 7, 8, pp. 519-533, 702-714, 794-802;

Dimitrievidi, D., „Die Mutter Gottes in der Liturgie der Ostkirche der ersten Jahrhunderte”, în vol. *De primordiis cultus Mariani. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, Romae, 1970, pp. 387-405;

Engberding, G., „Maria nella pietà delle liturgie dell'Oriente”, în *Mariologie*, vol. I, P. Straeter (coord.), Turin, 1952, pp. 111-127;

Enisleidis, C., *Preasfânta Fecioară în istorie, doctrină și cult* (în lb. greacă), Atena, 1952;

Ferrari, G., „La dottrina e l'Eortologia Mariana nella tradizione orientale”, în: *Sacra Doctrina* (Roma), LXIX-LXX (1973), pp. 215-254;

Gherman, P., „Le culte marial en Roumanie”, în *Maria – Études sur la Sainte Vierge*, Hubert du Manoir (SJ) (coord.), vol. IV, pp. 779-804;

creștine, cel mai cunoscut și frecvent între prenumele feminine (Christian IONESCU, *Mica Enciclopedie onomastică*, București, 1975, pp. 200-203).

²²⁴ N. CARTOJAN, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II, București, 1938, pp. 104-107, 113-114, 115-130; cf. Pr. I. ZUGRAV, *Literatura pioasă*, Cernăuți, 1943, pp. 7-8.

- Gordillo, M., „La Madonna nella liturgia orientale”, în vol. *Mater Christi*, Roma, 1958, pp. 167-198;
- Gumbinger, C., „Mary in the Eastern Liturgies”, în vol. *Mariology*, J.B. Carol (coord.), Milwaukee, 1955, pp. 185-244;
- Kniazeff, A., „Mariologie biblique et liturgie byzantine”, în: *Irénikon*, XXVIII (1955), pp. 268-289;
- Kniazeff, A., „La place de Marie dans la piété orthodoxe”, în vol. *Mariologie et oecuménisme. L'Église Orthodoxe: doctrine mariale et influences sur l'Occident*, *Bulletin de la Société française d'études mariales*, Paris, 1963, pp. 123-143;
- Leclercq, H., „Marie, Mère de Dieu”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, X (1932), col. 1982-2043;
- Nasrallah, J., *Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine*, Paris, 1955;
- Necula, Nicolae Pr., „Cultul Maicii Domnului în Biserica Ortodoxă Coptă”, în: *Ortodoxia*, XXVI (1974), 1, pp. 107-119;
- Necula, Nicolae Pr., „Adormirea Maicii Domnului în cultul Bisericii Ortodoxe”, în: *Glasul Bisericii*, LVI (1997), 5-8, pp. 27-35;
- Papadimitriu, R., *Cultul Născătoarei de Dumnezeu* (în lb. greacă), Tesalonic, ²1951;
- Roschini, G.M., *La Madonna nella Liturgia*, Milano, 1942;
- Salaville, S., „Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave”, în: *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, vol. I, Hubert du Manoir (coord.), Paris, 1949, pp. 247-325;
- Serghie, Patriarhul Moscovei, „Cultul Maicii Domnului în Biserica Ortodoxă” (în lb. rusă), în: *Vestnik*, XX (1954), pp. 220-227;
- Strotmann, T., „Le culte marial en Russie”, în: *Irénikon*, XXXII (1959), pp. 178-202;
- Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der alten Kirche*, Walter Delius (ed.), Berlin-New-York, 1973;
- Toniolo, H.M., *La Madonna nella liturgia byzantina*, Roma, 1958;
- Vacandard, E., „Marie”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, 2 (1927), col. 2439 ș.u.;

b) Studii speciale despre sărbătorile Maicii Domnului în cultul ortodox:

Bălănescu, Silvestru Protos., „Născătoarei de Dumnezeu”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, II (1875), 1, pp. 67-72;

Baumstark, A., „Rits et fêtes liturgiques”, în: *Irénikon*, 1934, 6; 1935, 1;

Bickersteth, E., *Hypapante. Studies in the Festival of the Purification of S. Mary the Virgin in the Early Byzantine Church*, Oxford, 1951;

Botte, Bernard, „Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotokos à Jérusalem au V-siècle”, în: *Sacris Erudiri*, II (1949), pp. 111-122;

Butkus, V., *Festum Annuntiationis Beatae Mariae Virginis*, Romae, 1961 (pp. 10-86: tradiția orientală);

Cabrol, F., „Fête de l'Assomption”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 2 (1924), col. 2995-3001;

Cabrol, F., „Fête de l'Annonciation”, în: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 2 (1924), col. 2241 ș.u;

Capelle, B., „La fête de la Vierge à Jérusalem au V-e siècle”, în: *Le Muséon*, LVI (1943), pp. 1-33;

Capelle, B., „La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique”, în: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, III (1926), pp. 33-45;

Constantinov, C. Protos., „Acoperământul Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu” (în lb. rusă), în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (*Журнал Московской Патриархии*), 1957, 10, pp. 25-31;

Flechter, R.A., *The Festival of Annunciation. Studies on the Festival from Early Byzantine Texts*, Oxford, 1955;

Grumel, V., „Le mois de Marie des Byzantins”, în: *Échos d'Orient*, XXXV (1932), pp. 257-269;

Jugie, M., „La première fête mariale en Orient et en Occident”, în: *Échos d'Orient*, XXVI (1923), pp. 129-152;

Kishpausch, Mary, „*The feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple. An historical and literary Study*”, Catholic University of America Press, Washington, 1941;

Kniazeff, P.A., „La Théotokos dans les offices byzantins du temps pascal”, în: *Irénikon*, XXXIV (1961), pp. 21-44;

Leclercq, H., „Fête de la Présentation de Marie”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XIV (1948), col. 1729-1731;

Pâslaru, M. Pr., „Sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului”, în: *Glasul Bisericii*, XIX (1960), 7-8, p. 585 ș.u.;

Raès, A., „Aux origines de la fête de l'Assomption”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, XII (1946), pp. 262 -274;

Ramphos, J.S., *Adormirea Maicii Domnului. Sărbătorile veșmintelor Maicii Domnului* (în lb. greacă), Atena, 1948;

Schultz, A., *Der liturgische Grad des Festes der Empfängnis Mariens im byzantinischen Ritus vom 8 bis zum 13 Jahrhundert*, Roma, 1941;

Talin, V., „Praznicul Acoperământului Maicii Domnului. Sensul religios și istoria slujbei acestui praznic”, în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (*Журнал Московской Патриархии*), 1967, 10, pp. 49-56;

Vailhé, S., „Origine de la fête de l'Annonciation”, în: *Échos d'Orient*, IX (1906), pp. 138-145;

Vailhé, S., „La fête de la Présentation de Marie au temple”, în: *Échos d'Orient*, V (1902), p. 221 ș.u.;

Vailhé, S., Bouvy, E., „Les origines de la fête de la Présentation”, în: *Revue Augustinienne*, I (1902), pp. 581-594; II (1903), pp. 136-140.

CAPITOLUL IX

DURATA PRAZNICELOR ÎMPĂRĂTEȘTI

1. Preserbare, după-serbare, odovanie

Serbările însele ale praznicelor împărătești durează fiecare câte o zi, cu excepția marelui praznic al Învierii, care ține trei zile consecutiv. În plus, întreaga săptămână a Paștilor (Săptămâna Luminată) este ca o prelungire a serbării înseși, slujba din toate zilele acestei săptămâni făcându-se aproape la fel ca în prima zi de Paști.

Pentru pregătirea sufletească a credincioșilor, toate sărbătorile împărătești (inclusiv cele ale Maicii Domnului) sunt precedate de un timp de pregătire, de anticipare sau introducere, numit *preserbare*, *înainte-serbare* sau *înainte-prăznuire* (προεόρτια, предпразднество, *Vorfeier*). Ele au de asemenea și o perioadă de continuare sau prelungire a serbării, numită *după-serbare* sau *după-prăznuire* (μεθεόρτον, μεθεόρτα, *Nachfeier*). Prin aceste perioade de pregătire și de prelungire, sărbătorile mari sunt ca soarele care, înainte de a răsări el însuși, își trimite razele, iar după ce apune, lumina lui stăruie încă pe culmi. Ziua cea dintâi a înainte-serbării se numește *începutul sărbătoririi* (ἀρχή τῶν προεορτίων), iar ziua ultimă a după-serbării se numește, cu un termen slavon, *odovania*, adică sfârșitul, dezlegarea sau încheierea sărbătorii (ἀπόδοσις τῆς εορτῆς, *conclusio*, *Abschlussfeier*)²²⁵.

²²⁵ Cf. VASILE AL SELEUCIEI, *Viața Sfintei Tecla*, II, 19, în PG 85, col. 596 B, unde este folosit termenul ἀπόλυσις. În Ardeal se folosește termenul *întroptirea* sărbătorii, iar în Banat cel de *ieșirea* sărbătorii.

În toată perioada preserbării și a după-serbării, pe lângă slujba sfinților pomeniți în zilele respective, se adaugă și cântări, rugăciuni și lecturi din cele în legătură cu praznicul respectiv, iar în ziua odovaniai praznicului slujba se pune aproape la fel ca și în ziua însăși a praznicului (omîtându-se doar paremiile și Litia la Vecernie, polieleul și Evanghelia la Utrenie, iar Apostolul și Evanghelia de la Liturghie sunt ale zilei). Pentru aceasta, uneori, slujba sfântului (sfinților) din acea zi se mută, adică se oficiază cu o zi mai înainte sau mai în urmă, după cum prevede *Tipicul* sau după cum rânduiește cel mai mare.

La fiecare sărbătoare din cursul anului se pune, încă de la Vecernia din ajun, pe iconostasul (analogul) din naosul (sânul) bisericii, icoana praznicului sau a sfântului sărbătorit. La praznicele împărătești, icoanele praznicale (și Crucea la sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci) se pun pe iconostas încă din ajunul începutului preserbării și rămân pe iconostas până la sfârșitul după-serbării, adică până în ziua odovaniai praznicului.

Obiceiul de a prelungi sărbătorile mari pe anumite perioade e moștenit în cultul ortodox din cultul Vechiului Testament, în care Sărbătorile Azimelor, ca și altele (Sărbătoarea Corturilor, Sărbătoarea Sfințirii Templului) se prăznuiau câte șapte zile la rând (*Ieșirea* 34, 18; *Leviticul* 23, 36; cf. 3 *Regi* 8, 65-66; 2 *Paralipomena* 7, 9). În creștinism, un prim exemplu al acestei practici îl întâlnim la Sf. Împărat Constantin cel Mare, cu prilejul festivităților sfințirii basilicilor din Ierusalim și din Tir (13 septembrie 335), sfințire a cărei aniversare se serba în fiecare an, câte șapte zile de-a rândul, multă vreme după aceea, sub denumirea de *Sărbătoarea Înnoirilor* (*Dies enceniarum*, 'Εγκαίνια)²²⁶.

Instituția catehumenatului, în floare în secolele IV-V, a contribuit apoi la dezvoltarea acestui obicei în cultul creștin. Cele dintâi sărbători cu înainte și după-serbare au fost cele trei mari praznice la care se oficia pe atunci botezul catehumenilor: Crăciunul, Paștile și Rusaliile.

²²⁶ Cf. EGERIA, *Pelerinaj la locuri sfinte*, 47-48, în coll. *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 175, E. FRANCESCHINI, R. WEBER (eds), Tornholt, 1965, p. 262 ș.u.; cf. trad. rom. C. Frișan, în EGERIA, *Pelerinaj în locuri sfinte*, ediție bilingvă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.

Pregătirea morală și catehetică a catehumenilor făcea necesară o perioadă de pregătire pentru primirea Botezului, iar bucuria primirii Botezului și a intrării neofitilor în Biserică se prelungea de regulă o săptămână după praznicul respectiv.

După desființarea catehumenatului, obiceiul anticipării și al prelungirii festivităților acestor mari praznice s-a menținut și a trecut, prin analogie, și la celelalte sărbători împărătești, intrate în uz și generalizate în calendarul Bisericii, din secolul al IV-lea²²⁷.

2. Durata preserbării și a după-serbării praznicelor împărătești

Durata preserbării și a după-serbării praznicelor împărătești variază după gradul lor de importanță și după poziția pe care o au în cadrul anului bisericesc, fiind la unele mai lungă, iar la altele mai scurtă, precum ne arată cărțile de slujbă (*Mineiele*, *Triodul* și *Penticostarul*). Astfel, preserbarea Nașterii Domnului ține cinci zile, începând de la 20 decembrie, iar după-serbarea aceluiași praznic ține șase zile, sfârșindu-se la 31 decembrie, când este odovania praznicului. Excepție fac praznicele Tăierii împrejur (1 ianuarie) și al Floriilor, care n-au nici preserbare, nici după-serbare (cel dintâi, fiindcă se află între după-serbarea Nașterii și înainte-serbarea Botezului, care sunt praznice împărătești mai mari și de origine mai veche, iar al doilea, fiindcă e în Păresimi).

Tabelul de pe pagina următoare ne arată durata fiecărui praznic împărătesc.

Precum se observă din acest tabel, cea mai mare durată de sărbătoare o are Paștile (39 de zile), iar cea mai scurtă durată o are Buna Vestire (pentru că în actuala situație calendaristică a Bisericii Ortodoxe cu calendarul îndreptat ea cade totdeauna în timpul Postului Mare).

²²⁷ Vezi capitolul despre *Praznicele împărătești*, pp. 235 ș.u., 259 ș.u.

Tabel cu durata serbării praznicelor împărătești*

Nr. crt.	Denumirea praznicelor	Începutul sărbătorii	Data praznicului	Odobania praznicului	Total zile
1.	Nașterea Domnului	20 decembrie	25 decembrie	31 decembrie	12
2.	Tăierea împrejur	—	1 ianuarie	—	1
3.	Botezul Domnului	2 ianuarie	6 ianuarie	14 ianuarie	13
4.	Întâmpinarea Domnului	1 februarie	2 februarie	9 februarie**	9
5.	Duminica Floriilor	—	Data variabilă	—	1
6.	Învierea Domnului (Sfintele Paști)	—	Data variabilă	Miercurea săptămâna a 6-a după Paști	39
7.	Înălțarea Domnului	—	Joi, săptămâna a 6-a după Paști	Vineri din săptămâna a 7-a după Paști	9
8.	Pogorârea Sfântului Duh (Rusaliile)	—	Duminica 8-a după Paști	Sâmbătă, săptămâna a 8-a după Paști	7
9.	Schimbarea la Față	5 august	6 august	13 august	9
10.	Înălțarea Sfintei Cruci	13 septembrie	14 septembrie	21 septembrie	9
11.	Nașterea Maicii Domnului	7 septembrie	8 septembrie	12 septembrie	6
12.	Intrarea în Biserică a Maicii Domnului	20 noiembrie	21 noiembrie	25 noiembrie***	6
13.	Buna Vestire	24 martie	25 martie	26 martie	3
14.	Adormirea Maicii Domnului	14 august	15 august	23 august****	10

* Cf. C. CHIRICESCU, *Calendar bisericesc pe toți anii*, București, 1923, p. 104; Victor BUJOR, Ștefan ROȘIANU, *Tipic bisericesc*, Blaj, ²1931, p. 17; S. MORARIU-ANDRIEVICI, *Tipiconul Bisericii Ortodoxe Orientale*, Cernăuți, 1883, pp. 7-8.

** Așa este când praznicul cade înainte de Duminica Fiului Risipitor. Dar când cade în această duminică sau după ea, durata după-serbării se scurtează („Capetele lui Marcu”, în *Triod*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2010, p. 768, col. 1; cf. *Tipicul bisericesc*, Cernica, 1925, p. 126).

3. Alte sărbători cu înainte-serbare și după-serbare

Mineiele noastre poartă reminiscențe ale obiceiului străvechi, când nu numai sărbătorile împărătești, ci și sărbătorile sfinților mai importanți aveau, în unele Biserici locale, un fel de preserbare și după-serbare. Astfel, slujba zilei de 27 octombrie, consacrată pomenirii Sf. Mucenic Nestor, mort ca martir odată cu Sfântul Dimitrie, conține încă stihuri închinare Sfântului Dimitrie, sărbătorit cu o zi mai înainte. Această după-serbare a Sfântului Dimitrie o săvârșeau în vechime îndeosebi aghioriții din mănăstirea Sfântului Dionisie²²⁸; iar tesalonicenii aveau și o rânduială specială a preserbării Sfântului Dimitrie, alcătuită de Sf. Simeon al Tesalonicului²²⁹. La Constantinopol se oficia odinioară preserbarea aducerii moaștelor Sf. Ioan Gură de Aur (la 26 ianuarie)²³⁰. În *Mineiele* actuale, slujba zilei de 25 iunie poate fi socotită o prelungire a sărbătorii Nașterii Sf. Ioan Botezătorul (24 iunie)²³¹, ca și cea din 30 iunie (Soborul Sfinților Apostoli), care este un fel de prelungire a sărbătorii Sf. Petru și Pavel, prăznuiți cu o zi mai înainte (vezi *Mineiele* respective). Sărbătoarea procesiunii Sfintei Cruci de la 1 august are încă și azi o zi de înainte-prăznuire (31 iulie, vezi *Mineiul pe iulie* la ziua respectivă), iar odinioară serbarea ei, la Marea Biserică din Constantinopol, se prelungea până la 13 sau 14 august²³². Călugării aghioriți din Mănăstirea

*** În vechile tipice mănăstirești, odovania Intrării în Biserică varia între 25-28 noiembrie (Sofronie EUSTRATIADES, „Eortologhionul Bisericii Ortodoxe din punct de vedere calendaristic” (în lb. greacă), în: *Theologia* (Atena), 1937, 57-58, pp. 19, 26).

*** Despre variațiile datei odovaniai praznicului Adormirii în trecut vezi amănunte la V. GRUMEL, „L'Apodosis de la fête de la Koimesis dans le rite byzantin”, în: *Εἰς μνήμην Σπυριδώνου Λάμπρου*, Atena, 1935, pp. 321-327. Astfel, în secolul al XIV-lea, împăratul bizantin Andronic II Paleologul fixase după-serbarea Adormirii până la sfârșitul lui august (PG 161, col. 1095). Nu se știe când s-a redus această durată, așa cum este azi (Cf. Sofronie EUSTRATIADES, „Eortologhionul Bisericii Ortodoxe...”, pp. 22-23).

²²⁸ A. DMITRIEVSKI, *Descrierea manuscriselor liturgice...* (rus.), vol. III, Petrograd, 1917, p. 581.

²²⁹ Cf. Sofronie EUSTRATIADES, *Anuarul Societății de studii bizantine* (grec.), XI, pp. 123-149.

²³⁰ A. DMITRIEVSKI, *Descrierea manuscriselor liturgice...*, p. 354.

²³¹ În unele mănăstiri se făcea chiar preserbarea Nașterii Sf. Ioan Botezătorul (Sofronie EUSTRATIADES, „Eortologhionul Bisericii Ortodoxe...”, p. 111).

²³² Despre felul cum se sărbătorea odinioară Adormirea Maicii Domnului la Catedrala Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol, vezi CONSTANTIN PORFIROGENETUL, *Despre ceremonii...*, II, 9, în PG 112, col. 1009-1013).

Marea Lavră sărbătoreau, de asemenea, ziua de pomenire a Sf. Atanasie Athonitul (5 iulie) cu preserbare și după-serbare²³³. Aghioriții din mănăstirea Xenofont săvârșeau după-serbarea Sfântului Gheorghe, al cărui hram îl avea biserica mănăstirii²³⁴, iar sinaiții aveau o preserbare a Profetului Moise²³⁵.

Duminicile din perioada *Penticostarului* au, de asemenea, după-serbarea lor. Astfel, Duminica Tomii, Duminica Mironosițelor și Duminica Samarinenții au câte o săptămână de după-serbare, iar Duminica Slăbănogului, ca și cea a Orbului, își au odovania marțea următoare. Înjumătățirea praznicului Paștilor durează și ea opt zile (între miercuria săptămânii a patra și miercuria săptămânii a cincea după Paști)²³⁶, iar amintirea femeii samarinence din duminica a cincea după Paști se prelungea până în sâmbăta săptămânii a șasea după Paști.

Instituția prelungirii sărbătorilor mai importante există și în cultul romano-catolic, unde sărbătorile mari au de regulă câte o zi de înainte-serbare, numită *vigilia* (vigile, ajun) și o săptămână de după-serbare, numită *octavă* (dar după 1955, numai Crăciunul, Paștile și Rusaliile au păstrat prelungirea octavei).

4. Sărbătorile numite *soboare* (adunări)

În legătură cu marile praznice stau și sărbătorile care poartă denumirea specială de *soboare* sau *adunări de slujbe* (σύναξις, собор, *Mitfest*), adică adunări liturgice ale credincioșilor, pentru sărbătorirea persoanelor sfinte care au jucat un rol de căpetenie în evenimentele comemorate la praznicele precedente. În categoria aceasta se numără:

²³³ A. DMITRIEVSKI, *Descrierea manuscriselor liturgice*, pp. 510-511.

²³⁴ A. DMITRIEVSKI, *Descrierea manuscriselor liturgice*, p. 354.

²³⁵ A. DMITRIEVSKI, *Descrierea manuscriselor liturgice*, p. 581; S. EUSTRATIADES, „Eortologhionul Bisericii Ortodoxe...”, p. 111.

²³⁶ Vezi *Penticostarul*, la sfârșitul slujbei din miercuria săptămânii a patra după Paști și din marțea săptămânii a cincea după Paști în: *Penticostar*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, pp. 171, 908.

a) Soborul Sf. Ioachim și Ana, părinții Maicii Domnului, la 9 septembrie (a doua zi după praznicul Nașterii Maicii Domnului).

b) Soborul Sf. Ioan Botezătorul, la 7 ianuarie (a doua zi după praznicul Botezului Domnului).

c) Soborul Dreptului Simeon și al Prorociței Ana, la 3 februarie (a doua zi după praznicul Întâmpinării Domnului).

d) Soborul Sf. Arhanghel Gavriil, la 26 martie (a doua zi după praznicul Bunei Vestiri).

e) Soborul Sfinților Apostoli, la 30 iunie (a doua zi după praznicul comun al Sf. Ap. Petru și Pavel).

f) Soborul Maicii Domnului, la 26 decembrie.

Două dintre aceste soboare (26 decembrie și 7 ianuarie) sunt sărbători cu serbare, celelalte sunt simple sărbători bisericești (fără serbare).

Denumirea de *sobor* (*adunare*) o poartă și sărbătoarea Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil (8 noiembrie), care este și sărbătoarea comună a Sfinților Îngeri în general²³⁷, precum și alte câteva sărbători mai puțin cunoscute, cu caracter local, prăznuite prin adunări de slujbă spre aducerea-aminte de anumite minuni (Soborul Sf. Ev. Ioan, de la 8 mai – vezi sinaxarul zilei respective).

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ

Bojor, Victor, Roșianu, Ștefan, *Tipic bisericesc*, Blaj, ²1931;

Chiricescu, C., *Calendar bisericesc pe toți anii*, București, 1923;

Dmitrievski, A., *Descrierea manuscriselor liturgice...* (în lb. rusă), vol. III (*Τυπικά*), Petrograd, 1917;

Eustratiades, Sofronie, „Eortologhionul Bisericii Ortodoxe din punct de vedere calendaristic” (în lb. greacă), în: *Theologia* (Atena), 1937, 57-58, pp. 5-112;

Fountoulis, I., „Ἀπόδοσις τῶν ἑορτῶν”, în: *Enciclopedia religioasă și morală*, vol. II, Ed. Martinos, Atena, 1963, col. 1072-1074;

²³⁷ Vezi la Sărbătorile Sfintei Cruci și ale Sfinților Îngeri, p. 311 ș.u.

Grumel, V., „L'Apodosis de la fête de la Koimesis dans le rite byzantin”, în: *Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου*, Atena, 1935, pp. 321-327;

Low, G., „Ottava”, în *Enciclopedia Catolică*, P. Paschini (ed.), vol. IX, Roma, 1952, col. 451-453;

„Octave”, în *The Dictionary of the Christian Church*, F.L. Cross (ed.), London, 1966, p. 974;

Pétridés, S., „Apodosis”, în: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 2 (1924), col. 2589-2591.

CAPITOLELE X-XI

SĂRBĂTORILE SFINȚILOR ÎNGERI ȘI ALE SFINTEI CRUCI

A. SFINȚII ÎNGERI

1. Cultul Sfinților Îngeri în antichitatea creștină

Unul dintre obiectivele cultului nostru de venerare îl alcătuiesc Sfinții Îngeri, care sunt nu numai *obiective* ale cultului de venerare, adică primitori ai manifestărilor de cinstire pornite din partea credincioșilor, ci și *subiecte* ale cultului de adorație, adică cinstitori ai lui Dumnezeu, împreună cu noi, oamenii, și cu sfinții. Motivele sau temeiurile cinstirii lor au fost expuse mai înainte²³⁸.

Cultul îngerilor are un solid fundament vechi-testamentar (*Facerea* 48, 4; *Judecătorii* 13, 15, 16; *Ieșirea* 23, 20-23; 3, 15; *Iosua* 5, 13-16) și chiar nou-testamentar (*Apocalipsa* 22, 8-9). Totuși, în creștinismul primar constatăm o oarecare rezervă în ceea ce privește cinstirea îngerilor, din pricina denaturării sau practicării abuzive și eronate a acestui cult, fapt la care contribuia o dublă influență: una venită din partea păgânilor, care asimilau pe îngeri cu numeroasele divinități adorate de ei, și alta din partea gnosticilor, care asimilau pe îngeri cu *eonii*, pe care ei îi socoteau intermediari între Ființa Supremă și oameni²³⁹. Împotriva unui asemenea cult păgân sau superstițios al îngerilor previne pe credincioși chiar Sf. Ap.

²³⁸ Vezi capitolul *Factorii sau termenii cultului*, p. 79 ș.u.

²³⁹ Cf. Henri LECLERCQ, „Anges”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 2 (1924), col. 2144 ș.u.

Pavel²⁴⁰. De aceea, mărturiile despre existența unui cult creștin al îngerilor, care se întâlnesc încă din secolul al II-lea, sunt contrabalansate de altele, care par că interzic acest cult sau caută să-l mențină în adevăratul lui spirit, atunci când el este conceput sau practicat greșit. Astfel, Sf. Iustin Martirul și Filosoful enumeră pe îngeri între ființele spirituale pe care le cinstesc creștinii²⁴¹; același lucru îl face și apologetul Atenagora²⁴². Sfântul Irineu declară gnosticilor că Biserica nu invocă pe îngeri²⁴³; în schimb, Origen afirmă că *cinstirea* (θεραπεία) pe care creștinii o acordă îngerilor nu trebuie confundată cu cea pe care o dăm lui Dumnezeu²⁴⁴. În secolul al IV-lea, distincția dintre cultul dat îngerilor și cel dat lui Dumnezeu apare formulată și mai lămurit la Eusebiu al Cezareei²⁴⁵. Sfântul Ambrozie recomandă, în termeni clari, invocarea îngerilor²⁴⁶. La începutul secolului al V-lea, Fericitul Augustin încă dezaproba teoretic ridicarea de biserici în cinstea îngerilor, ca și a martirilor²⁴⁷, deși acestea existau în realitate pretutindeni în lumea creștină, încă mai dinainte. În schimb, el admite bucuros cinstirea relativă a îngerilor, deosebind-o de adorarea lui Dumnezeu, singurul Căruia Îi putem aduce jertfă²⁴⁸. Numeroase inscripții din primele secole creștine cuprind, de asemenea, invocații litanice și formule de rugăciuni adresate direct sau indirect îngerilor și îndeosebi Sf. Arhanghel Mihail²⁴⁹.

²⁴⁰ Coloseni 2, 18: „Nimeni să nu vă smulgă biruința printr-o prefăcută smerenie și printr-o fățarnică închinare la îngeri” (θρησκεία τῶν ἀγγέλων).

²⁴¹ *Apologia I*, 6, în PG 6, col. 336, și în *Apologeți de limbă greacă*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Bodogae, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 29.

²⁴² *Mijlocire pentru creștini*, X, în PG 6, col. 909, și în *Apologeți de limbă greacă*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, pp. 372-384.

²⁴³ *Împotriva ereziilor*, II, 32, 5, în PG 8, col. 830.

²⁴⁴ *Contra lui Cels*, V, 5; VIII, 57; *Omilia VII la Iezechiel*, în PG 9, col. 1185, 1063; în PG 13, col. 675.

²⁴⁵ *Pregătirea evanghelică*, VII, 15; *Demonstrația evanghelică*, III, 3, în PG 22, col. 553, 193.

²⁴⁶ *Despre văduve*, IX, 15, în PL 16, col. 231: „Obsecrandi et angeli pro nobis qui nobis ad praesidium dati sunt”.

²⁴⁷ *Convorbiri cu donatiștii* (*Collationes cum Donatistis*), XIV, în PL 42, col. 722.

²⁴⁸ *Despre religia cea adevărată* (*De vera religione*), 110; *Contra lui Faustus* (*Contra Faustum*), XX, 21; *Despre cetatea lui Dumnezeu* (*De civitate Dei*), XIX, 23, 4, în PL 34, col. 170, în PL 42, col. 384-385, și în PL 41, col. 654.

²⁴⁹ Vezi exemple citate la H. LECLERCQ, „Anges”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 2 (1924), col. 2102-2104, 2085, 2150.

Cultul Sfinților Îngeri a luat o mare dezvoltare în vechimea creștină, mai ales în Egipt, Italia și Siria, unde întâlnim de timpuriu cele mai numeroase paraclise, oratorii și biserici închinat îndeosebi Sfinților Arhangheli. Un focar în care cultul acesta luase probabil o direcție greșită, idololatră, era Biserica Frigiei din Asia Mică, mai ales în orașele ei Colose și Laodiceea, unde urmele unui asemenea cult le întâlnim încă din epoca apostolică (*Coloseni* 2, 18). De aceea, Sinodul local din Laodiceea, ținut în a doua jumătate a secolului al IV-lea, se vede nevoit să oprească cinstirea îngerilor prin hotărârea sa din *Canonul* 35, a cărui interpretare a dat loc la o mulțime de dificultăți, discuții și controverse²⁵⁰; despre această hotărâre amintește, puțin mai târziu, și Fericitul Teodoret al Cirului²⁵¹. Asemenea măsuri restrictive împotriva cultului superstițios al îngerilor s-au luat și în Biserica de Apus, chiar mult mai târziu, prin sinoadele ținute la Roma în anul 492 și în anul 745. Toate acestea nu interzic și nu osândesc cultul corect al îngerilor, ci numai pe cel eretic²⁵².

Astfel, sub stricta supraveghere și îndrumare a Bisericii, conceput și practicat în spirit cu adevărat creștin – ca o venerare sau simplă cinstire, iar nu ca adorare, care se cuvine numai lui Dumnezeu – cultul Sfinților Îngeri a luat cu timpul o mare dezvoltare, atât în pietatea particulară, cât și în cultul liturgic al Bisericii, ceea ce se vede atât din mărturiile literare, care se înmulțesc treptat din secolul al IV-lea, cât și din numeroasele forme de exprimare pe care le-a îmbrăcat credința creștină în existența Îngerilor și evlavia față de ei: invocarea puterii lor supranaturale în rugăciuni, consacrarea unei zile pe săptămână (luni) deosebitei lor cinstiri, slujbele speciale de origine mai nouă, alcătuite în cinstea și spre lauda lor (*Acatistul Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil, Canonul de rugăciune către îngerul păzitor al vieții omului și Canonul de rugăciune*

²⁵⁰ „Hotărâm pentru creștini ca aceștia să nu părăsească biserica lui Dumnezeu și să meargă ca să invoce pe îngeri și să facă adunări, care sunt oprite. Dacă deci cineva va fi aflat dedându-se la această idololatrie disimulată, să fie anatema, că a părăsit pe Domnul nostru Iisus Hristos și a venit la idolatrie”, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea I, Arad, 1932, p. 107; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 248.

²⁵¹ *Comentariu la Epistola către Coloseni*, 2, 18; 3, 17, în PG 82, col. 613, 620 D.

²⁵² Cf. F.E. LUCIUS, *Les origines du culte des Saints dans l'Église chrétienne* (trad. fr. E. Jeanmaire), Paris, 1908, pp. 163-167 (cu bibliografie).

către puterile cerești și către toți sfinții, în Ceaslov), rugăciunile și imnele compuse în același scop de către marii imnografi creștini și încadrate treptat în slujba zilei de luni din *Octoih* și în rânduiala diferitelor servicii divine²⁵³, dar mai ales bisericile, din ce în ce mai numeroase, închinatelor²⁵⁴ și sărbătorile orânduite în cinstea lor, despre care vom vorbi în continuare.

2. Sărbătorile închinatelor Sfinților Îngeri în cultul ortodox

În calendarul (sinaxarul) ortodox se află cinci zile liturgice închinatelor pomenirii și cinstirii Sfinților Îngeri în cursul anului bisericesc, dintre care una singură este sărbătoare cu ținere.

a) Aceasta este *Soborul* sau *Adunarea* (Σύναξις) *mai-marilor Arhistrategi (căpetenii) Mihail și Gavriil și a tuturor puterilor cerești celor fără de trupuri*, care se sărbătorește la 8 noiembrie. Vechimea ei urcă până în secolul al V-lea. La origine a fost simplă aniversare anuală a sfințirii unei biserici a Sf. Arhanghel Mihail, ridicată la termele lui Arcadius din Constantinopol; de aceea, în cele mai vechi sinaxare apare ca o sărbătoare numai a Arhanghelului Mihail. Mai târziu, și-a lărgit obiectul la cele două căpetenii îngerești (Mihail și Gavriil) și apoi a devenit o sărbătoare comună a tuturor Sfinților Îngeri de toate categoriile, cum apare în *Mineiele* ortodoxe de azi²⁵⁵.

²⁵³ Vezi mai ales *Octoihul*, la stihirile de la toate glasurile pentru luni (ziua săptămânală cunoscută pomenirii și cinstirii Sfinților Îngeri), rugăciunea a noua dintre *Rugăciunile dimineții* din *Ceaslov* (adresată îngerului păzitor) ș.a.

²⁵⁴ Pentru epoca veche: marea biserică zidită de Sf. Constantin cel Mare la Constantinopol, în secolul al IV-lea, în cinstea Sf. Arhanghel Mihail (*Mihailion*), amintită de istoricul Sozomen (*Istoria bisericească*, II, 3); Biserica Sfântului Mihail de pe muntele Gorgano (în Italia), biserica Mănăstirii Dochiariu din Sfântul Munte (cu același hram) ș.a. Câteva biserici-monumente istorice mai importante din România cu hramul Sfinților Îngeri, sunt enumerate la † MELCHISEDEC ȘTEFĂNESCU, *Oratoriu*, București, 1869, pp. 75-77.

²⁵⁵ *Mineiul* lunii noiembrie, ziua 8, la sinaxar. În unele *Tipice* și sinaxare locale mai vechi, sărbătoarea comună a Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil era fixată miercuri după Cincizecime (A. DMITRIEVSKI, *Descrierea manuscriselor...*, vol. I, Petrograd, 1915, p. 50). Cf. K. LÜBECK, „Zur ältesten Verehrung des Hl. Michael in Konstantinopel”, în: *Historisches Jahrbuch*, XXVI (1905), pp. 773-783.

În afară de această sărbătoare principală a Sfinților Îngeri, în *Mineiele* ortodoxe mai găsim încă patru zile liturgice (sărbători fără ținere) consacrate pomenirii Sfinților Arhangheli sau unor minuni făcute prin puterea lor, și anume:

b) La 6 septembrie, se săvârșește pomenirea unei minuni făcute de Sf. Arhanghel Mihail, la Chones, în Colose din Frigia, unde exista încă din vechime o vestită biserică a Sf. Arhanghel Mihail, devenită centru de pelerinaj²⁵⁶. Sărbătoare locală la început, ea a fost generalizată în toată Ortodoxia în timpul împăratului Manuel Comnenul, în secolul al XI-lea²⁵⁷.

c) La 26 martie, adică a doua zi după praznicul Bunei Vestiri, prăznuim *Soborul (Adunarea) mai-marelui Voievod Gavriil*, cel de al doilea personaj principal al evenimentului Bunei Vestiri. Sărbătoarea pare a fi destul de veche, fiind preluată de Bizanț din tipicul Ierusalimului și al Mănăstirii „Sfântul Sava”²⁵⁸. Ea exista probabil încă din secolul al V-lea, deoarece o găsim și la sirienii necalcedonieni, la aceeași dată ca la ortodocși.

d) La 13 iulie, prăznuim iarăși *Soborul (al doilea) al marelui Arhanghel Gavriil*, care este, probabil, la origine ziua sfințirii vreunei biserici vestite a Sf. Arhanghel Gavriil sau ziua arătării lui în vreo astfel de biserică²⁵⁹.

e) La 11 iunie, prăznuim o altă *serbare a Arhanghelului Gavriil din Adin* (fără slujbă), când se comemorează apariția acestui Sfânt Arhanghel la o chilie din Sfântul Munte Athos (în valea Adin), unde el ar fi învățat pe un călugăr să cânte pentru prima oară partea de la început a Axionului Sfintei Fecioare: *Axion estin...* (Ἀξιὸν ἐστίν...), adică: *Cuvine-se cu adevărat...*;²⁶⁰ faptul s-ar fi întâmplat prin secolul al X-lea²⁶¹, iar serbarea a rămas până azi limitată la mănăstirile athonite²⁶².

²⁵⁶ Vezi *Mineiul pe septembrie*, ziua 6, la sinaxar.

²⁵⁷ H. KELLNER, *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Freiburg im Breisgau, ³1911, p. 224.

²⁵⁸ Vezi sinaxarul din *Mineiul pe martie*, ziua 26.

²⁵⁹ Sinaxarul respectiv din *Minei* nu dă niciun fel de explicații asupra originii sau obiectului sărbătorii.

²⁶⁰ Vezi sinaxarul din *Mineiul pe iunie*, ziua 11.

²⁶¹ Pr. P. VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, pp. 178-179.

²⁶² [Alături de aceste cinci sărbători, în sinaxarele din *Mineie* sunt menționate și următoarele trei: *Soborul celor 10 mii de Sfinți Îngeri* (11 ianuarie), *Soborul mai-marelui Arhistrateg Mihail, aproape de Sf. Iulian la For* (18 iunie), *Pomenirea târnosirii bisericii Arhanghelului Gavriil de cealaltă parte de Haldes* (26 iulie) – n.red.].

În cultul creștinilor răsăriteni neortodocși sau necalcedonieni (monofiziți și nestorienii), Sfinții Îngeri se bucură de aceeași cinstită ca și la ortodocși. Îndeosebi la monofiziții din Egipt (copti) și din Abisinia (Etiopia), cultul îngerilor este foarte dezvoltat; astfel încât, în calendarul creștinilor abisinieni, Sf. Arhanghel Mihail are nu mai puțin de 12 sărbători pe an (câte una în fiecare lună).

La romano-catolici, de asemenea, cultul Sfinților Îngeri este în mare cinste. În calendarul catolic de azi există cinci sărbători, de diferite grade, închinat Sfinților Îngeri: 8 mai și 29 septembrie pentru Sf. Arhanghel Mihail, 24 martie pentru Sf. Arhanghel Gavriil, 24 octombrie pentru Sf. Arhanghel Rafail și 2 octombrie pentru îngerul păzitor²⁶³.

B. Sfânta Cruce

3. Cultul Sfintei Cruci în creștinism.

Istoria și formele lui de manifestare

Printre cele dintâi și mai importante obiective ale cultului nostru relativ (de venerație) se află *Sfânta Cruce*, instrumentul binecuvântat al răscumpărării obștești și individuale a oamenilor. Obiect de tortură și de groază pentru păgâni, ca și pentru evrei („Blestemat este cel ce spânzură pe lemn”, *Deuteronomul* 21, 23; cf. *Galateni* 3, 13), Crucea a fost sfințită prin Sângele dumnezeiesc scurs pe dânsa și a devenit instrument de mântuire, obiect de cinstită, semn distinctiv și pricină de mândrie și de laudă pentru creștini. „Cuvântul *crucii*, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu”, spune Sf. Ap. Pavel (*1 Corinteni* 1, 18). De aceea, spune el în altă parte, „mie să nu-mi fie a mă lăuda, decât numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos” (*Galateni* 6, 14; cf. *Coloseni* 1, 20; 2, 14; *Efesenii* 2, 16)²⁶⁴.

²⁶³ H. KELLNER, *Heortologie...*, pp. 246-247; *Enciclopedia liturgică*, p. 636; Pius PARSCH, *Le guide dans l'année liturgique*, vol. V, trad. din germ. Marcel Gauthier (l'abbé), Paris, 1936, pp. 266-269, 323-324; vol. III, pp. 360-361; vol. II, pp. 381-382.

²⁶⁴ Cf. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia despre Cruce*, în PG 49, col. 407.

Încă de la început, s-a acordat deci un cult religios Sfintei Cruci, ca oricăroră dintre sfintele relicve care aduceau aminte de jertfa mântuitoare a Domnului. Crucea este, într-adevăr, cel dintâi obiect sfânt al religiei noastre, pe care istoria ni-l înfățișează clar ca bucurându-se de un cult relativ²⁶⁵. Este adevărat că Crucea originală – aceea pe care S-a răstignit Domnul – din pricina împrejurărilor istorice vitrege, care a caracterizat istoria creștinismului primar, va rămâne pentru un timp dată uitării și îngropată sub temeliiile templului păgân, prin a cărui zidire împăratul Adrian căuta să acopere urmele materiale ale evenimentului Răstignirii și Învierii lui Hristos. Dar cinstirea semnului sfânt al Crucii era așa de generală în primele trei secole, încât ea nu avea adversari decât pe păgâni. Într-adevăr, unul dintre obiectivele atacurilor păgâne împotriva religiei celei noi era „adorarea” Crucii de către creștini, care scandaliza mentalitatea păgână și pe care păgânii, neînțelegând-o, o răstălmăceau și o denaturau, numind în derâdere pe creștini *adoratori ai Crucii* (σταυρολάτραι, *crucicolae*). Dar tocmai atacurile acestea constituie astăzi dovezi indirecte despre existența unui cult creștin al Crucii în acea vreme. Apologetii creștini din secolele al II-lea și al III-lea, între care îi menționăm pe Tertulian²⁶⁶, pe Minucius Felix²⁶⁷ și pe Origen²⁶⁸, sunt nevoiți să răspundă și să restabilească adevărul, justificând cinstirea Crucii. Ceva mai târziu (secolul al IV-lea), printre ultimii și cei mai înverșunați adversari ai Crucii îl aflăm pe împăratul Iulian Apostatul, care reproșa creștinilor: „Voi venerați lemnul gol al Crucii, făcând semnul ei pe frunte și înscriindu-l la intrarea caselor voastre”²⁶⁹.

Dar nu lipsesc nici dovezile directe despre încrederea, cinstea și respectul cu care creștinii înconjurau Sfânta Cruce în primele trei secole. Pe la sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea, Tertulian

²⁶⁵ V. GRUMEL, „Images (culte des)”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VII (1922), col. 768.

²⁶⁶ *Apologeticul*, XVI, în PL 1, col. 365 ș.u., și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 62 ș.u.

²⁶⁷ *Octavius*, IX-XII, în PL 3, col. 260 ș.u., și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, pp. 360-364.

²⁶⁸ *Împotriva lui Celsus*, II, 47, în PG 9, col. 869 B-C.

²⁶⁹ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Împotriva lui Iulian*, VI, în PG 76, col. 796-797.

numește pe creștini *cinstitori ai Crucii* (*Crucis religiosi*)²⁷⁰. Cele mai vechi acte martirice arată pe martiri pecetluindu-se cu semnul Sfintei Cruci în clipele dureroase ale judecății și pătimirii lor sau închinându-se spre locul în care le apare Sfânta Cruce în viziunile lor²⁷¹. Un mod de a exprima prețuirea față de Sfânta Cruce era întrebuintarea deasă a semnelui ei în numeroase împrejurări și momente din viața creștinilor (la deșteptarea din somn, la culcare, la masă, la muncă), despre care ne încredințează Tertulian²⁷² și Origen²⁷³, precum și purtarea ei ca obiect protector de către creștini²⁷⁴.

Trecând de la textele literare la monumente, arheologia ne arată cât de des era reprezentat semnul Sfintei Cruci în inscripții, picturi, sculpturi, gravura obiectelor portative (pe relicvarii, bijuterii, lămpi, inele, monezi, sigilii), dintre care multe s-au păstrat până azi. Din pricina situației speciale a creștinismului în primele trei secole, semnul Sfintei Cruci e reprezentat însă, de obicei, pe cele mai vechi monumente, în forme deghizate sau în simboluri, ca ancora, tridentul, litera grecească T (*Crux commissa*) sau monogramul, în diferitele lui variante (*Crux decussata*, X etc.), care se întâlnesc pe numeroase monumente funerare din epoca persecuțiilor. Prima reprezentare sigură datată a crucii pe un monument creștin apare incizată pe peretele unei case din Herculaneum, înainte de anul 79²⁷⁵; alta o găsim mai târziu în inscripția de pe un altar din Palmiria, din anul 134²⁷⁶. În inscripțiile și epitafele din picturile catacombelor găsim de aprox. 20 de ori semnul Crucii²⁷⁷, iar ultimele descoperiri arheologice din Palestina ne-au adus noi mărturii că semnul Crucii era folosit ca

²⁷⁰ TERTULIAN, *Despre coroana ostașului* (*De corona militis*), 3-4, în PL 2, col. 80.

²⁷¹ Vezi cazul Sf. Mucenic Teodot și cele șapte fecioare, la GHERASIM TIMUȘ, *Dicționar aghiografic*, București, 1898, p. 815.

²⁷² TERTULIAN, *Despre coroana ostașului*, 3-4, în PL 2, col. 80.

²⁷³ Vezi textele citate la F. CABROL, H. LECLERCQ, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, vol. I, n. 1369.

²⁷⁴ Sfântul Procopiu, martir din persecuția lui Dioclețian (303), purta la gât o cruce de aur și argint („Actele Sinodului VII Ecumenic”, în *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, J.D. MANSI (ed.), vol. XIII, col. 89).

²⁷⁵ Daniel ROPS, *Jesus in seiner Zeit*, Wien-München, 1936, p. 228, figura.

²⁷⁶ *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 3048.

²⁷⁷ *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 3056 (vezi acolo și alte monumente, mai ales pietre funerare preconstantiniene de acest fel).

simbol creștin pe osuarele din necropolele aparținând chiar membrilor primei comunități creștine din Ierusalim²⁷⁸.

Din secolul al IV-lea, cinstirea Crucii din devoțiunea particulară creștină ia o mare dezvoltare și începe să se manifeste în chip public, trecând în cultul obștesc și oficial al Bisericii. La aceasta au contribuit îndeosebi două evenimente istorice:

a) Cel dintâi e apariția minunată pe cer a semnelor Crucii, prin care Sf. Împărat Constantin cel Mare câștigă biruința împotriva lui Maxențiu (312)²⁷⁹; acest fapt determină pe împărat și pe succesorii lui să desființeze prin legi speciale pedeapsa răstignirii pe cruce, obișnuită până atunci la romani²⁸⁰. De acum înainte, semnul Crucii ia locul vechilor embleme păgâne (dragonul sau altele) pe steagurile ostașilor (*labarum*), pe scuturile lor, pe diademele și sceptrul împăraților, pe monezi și acte oficiale, pe diptice; îl găsim însă și pe monezi ale regilor din provinciile periferice ale imperiului, creștinate cu un secol înaintea Sf. Constantin cel Mare.

b) Al doilea fapt determinant în evoluția ulterioară a cultului Sfintei Cruci a fost descoperirea (dezgroparea) Crucii originale, pe care a fost răstignit Domnul; descoperirea a avut loc în anul 326 și se datorează stăruințelor Sfintei Elena, conform unei tradiții pioase, consemnată la mulți scriitori și Părinți bisericești din secolele IV-V: istoricul Eusebiu²⁸¹, Sfântul Chiril al Ierusalimului²⁸², Sfântul Ambrozie²⁸³, Fericitul

²⁷⁸ Pr. V. PRELIPCEANU, „Vechimea crucii ca obiect de cinstire și simbol creștin, în lumina descoperirilor arheologice mai noi”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXIV (1958), 5-6, p. 440 ș.u.

²⁷⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, I, 28 ș.u., în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, trad. R. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 345 ș.u.

²⁸⁰ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, I, 8; SOZOMEN, *Istoria bisericească*, I, 8, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1897, p. 15.

²⁸¹ *Viața lui Constantin*, III, 30, în PG 20, col. 1090, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, pp. 138-139.

²⁸² *Scrisoarea către împăratul Constanție, despre semnul Crucii arătat pe cer în Ierusalim*, în PG 33, col. 67 și în vol. *Catehezele Sf. Chiril al Ierusalimului*, trad. Pr. D. Fecioru, partea a II-a, 1945, p. 599 ș.u.

²⁸³ *Cuvântare despre moartea lui Teodosie (Oratio de obitu Theodosii)*, 46, în PL 16, col. 1402 ș.u.

Ieronim²⁸⁴, Teodoret²⁸⁵, Rufin²⁸⁶, Socrate Scolasticul²⁸⁷, Sozomen²⁸⁸ ș.a. Toți aceștia vorbesc și despre cultul dat atât Sfintei Cruci întregi, cât și părțicelilor ei, dispersate în lumea întreagă încă din secolul al IV-lea, precum atestă Sf. Chiril al Ierusalimului²⁸⁹; acestea erau mult căutate, îmbrăcate în aur și argint și purtate la gât, ca o bijuterie de mare preț – spun Sf. Ioan Gură de Aur²⁹⁰ și Sf. Paulin de Nola²⁹¹. „Întreaga Biserică din toată lumea venerează cuiele cu care a fost ținut Hristos și *lemnul cinstit al Crucii*”, spune Diaconul Rusticus²⁹².

Îndată după descoperirea adevăratei Cruci, cinstirea ei a fost încadrată în cultul liturgic al Bisericii. Punctul de plecare al acestui cult public și oficial al Sfintei Cruci a fost sfințirea din 13 septembrie 335 a marii biserici zidite de Sf. Constantin cel Mare pe locul calvarului și al îngropării Domnului (vestita Biserică a Sfântului Mormânt, numită și *Martyrion*, cu Basilica Sfintei Cruci), în care a fost depusă, tot atunci, spre păstrare, cea mai mare parte a lemnului Sfintei Cruci, descoperită de curând. Vederea, atingerea și cinstirea acesteia au devenit unul dintre obiectivele de căpetenie al mulțimilor de pelerini care începură să se îndrepte de acum înainte către Locurile Sfinte. Expunerea (arătarea) și venerarea liturgică (publică și solemnă) a Sfântului Lemn aveau loc

²⁸⁴ *Epistola 108, către Eustochius*, 9, în *PL* 22, col. 883.

²⁸⁵ *Istoria bisericească*, I, 18, în *PG* 82, col. 959, în trad. rom. de † Veniamin Costache, retipărită de C. Erbiceanu, București, 1898, pp. 52-53, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 44, trad. Pr. V. Sibiescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 62.

²⁸⁶ *Istoria bisericească*, I, 7-8, în *PL* 21, col. 476 ș.u.

²⁸⁷ *Istoria bisericească*, I, 17, în trad. rom. de † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1899, p. 43 ș.u.

²⁸⁸ *Istoria bisericească*, II, 1, în trad. rom. de † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1897, pp. 39-40.

²⁸⁹ *Cateheza IV*, 10, și *Cateheza X*, 19, în Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 54-55, 142-144.

²⁹⁰ *Omilia X că Hristos este Dumnezeu*, în *PG* 48, col. 826.

²⁹¹ *Epistola 31, către Severus Sulpicius*, 1, în *PL* 61, col. 325.

²⁹² *Dialog contra acefalilor (Dialogus contra acephalos)*, în *PL* 67, col. 1169 ș.u. Istoricul bizantin Procopiu din Cezareea (secolul al VI-lea), în *Bellum Persicum*, 2, spune că un sirian a furat o bucată mare din Lemnul Sfânt, pe care a dus-o la Apameea în Siria, unde a fost multă vreme venerată (apud G.E. GINGRAS, *Egeria, Diary of a Pilgrimage*, New York, 1970, p. 239, n. 384).

la început de două ori pe an: la 13 septembrie (ziua în care, potrivit pelerinei apusene Egeria, a fost aflată Sfânta Cruce) și a doua oară în Vinerea Patimilor. Ceremoniile sfinte care aveau loc în aceste două zile la Ierusalim le descrie pe larg, spre sfârșitul secolului al IV-lea, pelerina Egeria²⁹³.

Mai târziu, din pricina afluenței crescânde a credincioșilor, venerarea generală, solemnă, a Sfintei Cruci se făcea în trei zile consecutive din Săptămâna Patimilor: joi, vineri și sâmbătă.

Restituirea Sfintei Cruci, furate la 614 de către regele Chosroes al perșilor, și depunerea ei solemnă (629-630) de către împăratul Heraclie în Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim adăugă o nouă strălucire cultului public al Sfintei Cruci. După cinci ani (634), din pricina pericolului crescând al invaziilor arabe asupra Pământului Sfânt, tot împăratul Heraclie aduce Sfânta Cruce la Constantinopol, depunând-o în Biserica „Sfânta Sofia”²⁹⁴. Părți mici din ea se află împrăștiate în toată lumea creștină (unele din ele ajungând și în țara noastră)²⁹⁵.

Prin veacurile VII-VIII, ceremonia liturgică a expunerii și venerării publice și solemne a Sfintei Cruci, din Vinerea Patimilor, a fost importată și în Apus.

Cât privește întrebuintarea generală a semnelui Sfintei Cruci și venerația obștească de care se bucură el în toată lumea creștină din secolele III-IV înainte, e amintită de numeroși Sfinți Părinți și scriitori bisericești, dintre care amintim pe: Clement din Alexandria²⁹⁶, Sfântul

²⁹³ *Pelerinaj la locuri sfinte (Peregrinatio ad loca sancta)*, 37, 48 și 49, în ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, H. PÉTRÉ (ed.), Cerf, Paris, 1971, pp. 232 ș.u., 262 ș.u.; cf. trad. rom. C. Frișan, în EGERIA, *Pelerinaj în locuri sfinte*, ediție bilinvgă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009; Sf. PAULIN DE NOLA, *Scrisoare către Sulpicius Severus*, în PL 61, col. 325 ș.u.; cf. Diac. Ene BRANIȘTE, „Vinerea Patimilor la Ierusalim, în veacul al patrulea”, în: *Păstorul Ortodox* (Pitești), 1947, 1-12, pp. 47-53.

²⁹⁴ PG 108, col. 691.

²⁹⁵ V. GHEORGHIU, „Crucea din scumpul lemn aflată în Sf. Mănăstire Putna”, în: *Candela*, 1908, pp. 360-370. Părți mai mari se păstrează azi în Basilica Sfintei Cruci din Roma și în Catedrala „Notre-Dame” din Paris (*Dictionnaire de la Bible*, II (1926), col. 1131), altele în unele biserici mănăstirești din Muntele Athos (cea mai mare la Mănăstirea Xiropotam, unde a fost dăruită de împăratul bizantin Roman, al cărui frate, Pavel, întemeiasse această mănăstire).

²⁹⁶ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, VI, 11, în PG 9, col. 305, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii

Ciprian²⁹⁷, Origen²⁹⁸, Sf. Ioan Gură de Aur²⁹⁹, Asterie al Amasiei³⁰⁰, Teodoret³⁰¹, Fericitul Augustin³⁰². După încetarea persecuțiilor, crucea disimulată în simboluri și crucea monogramatică cedează cu încetul locul crucii simple, latinești (+) sau grecești (+)³⁰³. Din secolul al V-lea, pietatea artiștilor creștini începe să împodobească figura Crucii cu flori și piese scumpe (*Crux gemmata*), așa cum o întâlnim în desenele din catacombe, în celebrele mozaicuri din basilicile italiene zugrăvite în acest timp („San Vitale”, „Sant’Apolinarie” – Nuovo și Mausoleul Gallei Placidia din Ravena, Basilica „Sfânta Pudențiana” din Roma) sau pe sarcofagele păstrate în Muzeul Lateran din Roma.

Din secolul al VI-lea, devine frecvent *Crucifixul* (Crucea cu chipul Mântuitorului răstignit pe ea), care capătă o mare dezvoltare mai ales în arta și pietatea apuseană³⁰⁴. Legi ale împăraților Teodosie și Valentinian au interzis sculptarea, pictarea sau gravarea semnelor Sfintei Cruci în locuri necuviincioase sau în care ar fi riscat să fie profanat prin călcarea cu picioarele, ca pe pardoseala bisericilor³⁰⁵, dispoziție pe care mai târziu a consfințit-o și Sinodul Trulan (692), prin *Canonul* 73. Iconoclaștii, așa de înverșunați împotriva sfintelor icoane, au păstrat în cinste Sfânta Cruce, ba chiar au exagerat cinstirea ei până la idolatrie, dacă e să credem

Ortodoxe Române, București, 1982, p. 434: Crucea este simbolul lui Hristos (τοῦ κυριακοῦ σημείου τύπον).

²⁹⁷ *Despre cei căzuți (De lapsis)*, II; *Împotriva lui Dometrianus (Adversus Demetrianum)*, XXII; *Mărturii împotriva iudeilor (Testimonia adversus Iudaeos)*, XXI, în *PL* 4, col. 482, 580, 744.

²⁹⁸ ORIGEN, *Omilii la Iezechiel (Selecta in Ezechielem)*, IX, în *PG* 12, col. 800-801.

²⁹⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia IX că Hristos e Dumnezeu*, în *PG* 48, col. 826.

³⁰⁰ *Ecfrasă la mucenicia preaslăvitei mucenițe Eutimia*, în vol. *Omilii și predici de Asterie al Amasiei*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1946, p. 220.

³⁰¹ FER. TEODORET AL CIRULUI, *Vindecarea bolilor păgânești*, VI, în *PG* 83, col. 989: „Elinii, romanii și barbarii, care slăvesc pe Cel Răstignit și cinstesc chipul Crucii...”

³⁰² FERICITUL AUGUSTIN, *Cuvântarea 181 (Despre timp)*, cap. 5, în *PL* 38, col. 983.

³⁰³ Pentru diversele forme ale Crucii, vezi îndeosebi *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, vol. III, 3061-3062; Gheorghe GHEOLDUM, *Însemnătatea Sfintei Cruci în serviciul liturgic*, 1910, p. 42 ș.u.; Ierom. Miron (Elie) CRISTEA, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericii Răsăritene*, Sibiu, 1905, p. 223 ș.u.

³⁰⁴ Vezi exemple (cu figuri și reproduceri fotografice), în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 3065 ș.u.

³⁰⁵ *Codex Justinianus*, I, 1, tit. 8.

pe istoricul Nichifor Calist³⁰⁶, care vorbește chiar de o sectă armeană a *stavrolaților* sau *chazingarilor* (de la arm. *chazus* – *cruce*).

Sinodul VII Ecumenic (Niceea, 787), completat de sinodul local din Constantinopol de la 869, formulează apoi oficial învățătura exactă a Bisericii în ceea ce privește cultul Sfintei Cruci și al sfințelor icoane, precizând că cinstirea dată icoanelor trebuie să fie egală cu cea dată Sfintei Evanghelii și Sfintei Cruci³⁰⁷. După această epocă, cinstirea Sfintei Cruci capătă un mare avânt și constatăm, mai ales în cultul bizantin, noi forme și mijloace de a se manifesta: *slujbele speciale* alcătuite în cinstea și spre lauda ei (*Acatistul Sfintei Cruci*, în *Ceaslov*), care se adăugară la cele mai vechi, ale sărbătorilor închinat Sfintei Cruci, sau diferitele *rugăciuni* și *imne* (canoane, condace, stihuri, tropare), compuse de inspirații imnografi în același scop și încadrate treptat în rânduiala diferitelor slujbe sfinte din cărțile ortodoxe de slujbă. Așa sunt cântările din *Octoih*, pentru cele două zile ale săptămânii care au fost închinat amintirii și cinstirii deosebite a Sfintei Cruci și a Patimilor, adică miercurea și vinerea. Prezența nelipsită a Sfintei Cruci în toate locurile scumpe evlaviei creștine – în sfintele locașuri (mai ales în sfântul altar și deasupra tâmplei sau catapetesmei), în casele credincioșilor, la mormintele morților din cimitire, la margini și răspântii de drumuri sau în locuri unde s-au întâmplat nenorociri ori fapte memorabile (crucile memoriale sau *troițele* de lemn sau de piatră, așa de larg răspândite mai ales la noi, românii)³⁰⁸ – constituie o altă dovadă a prețuirii și respectului cu care evlavia ortodoxă a înconjurat totdeauna semnul sfânt al Jertfei Domnului și al mântuirii noastre.

Cinstirea Sfintei Cruci în pietatea creștină particulară și în cultul liturgic (public) al Bisericii s-a manifestat, precum am văzut până aici, prin numeroase forme: facerea semnului Crucii sau închinarea și invocarea ei în diverse împrejurări și momente, venerarea lemnului Sfintei

³⁰⁶ NICHIFOR CALIST, *Istoria bisericească*, XVIII, 54, în PG 147, col. 441 D ș.u.

³⁰⁷ Vezi traducerea textului respectiv din *Actele Sinodului VII Ecumenic*, în Pr. Ene BRANIȘTE, „Teologia icoanelor”, în: *Studii Teologice*, IV (1952), 3-4, p. 193.

³⁰⁸ Cf. Gh. GHEOLDUM, *Însemnătatea Sfintei Cruci...*, p. 63 ș.u.; Pr. Paulin POPESCU, „Cruci memoriale în București”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVIII (1960), 11-12, pp. 1078-1114.

Cruci, pelerinajele, zidirea de biserici închinată Sfintei Cruci, ca cele ridicate în secolul al IV-lea la Ierusalim și Roma, cuvântări și imne de laudă în cinstea Sfintei Cruci. Dar cea mai importantă formă este aceea a *sărbătorilor*, adică a zilelor liturgice anume orânduite de Biserică spre venerarea (cinstirea și închinarea) Sfintei Cruci, despre care am și pomenit, pe scurt, până acum, referindu-ne la perioadele din vechime.

2. Sărbătorile Sfintei Cruci în cultul ortodox

a) Cea mai veche și mai importantă dintre sărbătorile ortodoxe închinată cinstirii Sfintei Cruci este *Înălțarea Sfintei Cruci* (Υψωσις τοῦ σταυροῦ sau Σταυροφανεῖα, Вознесение креста), la 14 septembrie³⁰⁹, pe care unii o numără între praznicele împărătești. În această zi sărbătorim de fapt amintirea a două evenimente deosebite din istoria lemnului Sfintei Cruci, despre care am pomenit mai înainte, și anume:

- Aflarea Crucii pe care a fost răstignit Mântuitorul și înălțarea ei solemnă în văzul poporului de către Episcopul Macarie al Ierusalimului, în ziua de 14 septembrie din anul 335³¹⁰;

- Aducerea sau întoarcerea Sfintei Cruci de la perșii păgâni, la anul 629, pe timpul împăratului bizantin Heraclie, care a depus-o cu mare cinste în Biserica Sfântului Mormânt (a Sfintei Cruci) din Ierusalim³¹¹, după ce Patriarhul Zaharia a înălțat-o în văzul credincioșilor, la 14 septembrie 630.

După mărturia unei cronici anonime, sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci ar fi luat ființă în anul 335; în acel an, în ziua de 13 septembrie, a

³⁰⁹ Numită în popor și *Cârstov* (de la v.-slav. Крестов День - Ziua Crucii) sau *Cristovul viilor*, pentru că atunci începe culesul viilor (ADAMESCU-CANDREA, *Dicționar enciclopedic ilustrat*, Ed. Cartea Românească, București, 1926-1931, p. 287).

³¹⁰ După *Cronica alexandrină*, aceasta s-ar fi întâmplat în anul 320, dar SOZOMEN (*Istoria bisericească*, II, 1) plasează faptul după Sinodul I Ecumenic; iar după EGERIA (*Pelerinaj la locuri sfinte*, 48) aflarea ar fi avut loc în ziua de 13 septembrie, ziua în care s-a făcut, la 335, sfîntirea Bisericii Sfântului Mormânt.

³¹¹ TEOFAN, *Cronica*, I, 504, la 6120 de la zidirea lumii sau 620 de la Hristos, în PG 108, col. 676 A; cf. J. NILLES, *Calendarium manuale...*, vol. I, Innsbruck, 1896, p. 275, care propune anul 626.

avut loc sfințirea celebrei basilici construite de Sf. Împărat Constantin cel Mare deasupra Mormântului Domnului (Μαρτύριον, *Martyrium*)³¹², iar a doua zi, fiind adunați acolo cu acel prilej mulți episcopi și credincioși, Episcopul Macarie al Ierusalimului a arătat, pentru prima dată, de pe amvonul bisericii, sfântul lemn al Crucii Răstignirii, pentru ca să-l vadă și să-l venereze toți cei de față. De atunci a rămas definitiv ziua de 14 septembrie ca sărbătoare a *Înălțării* sau *Arătării* Sfintei Cruci³¹³. Cu timpul, sărbătoarea principală de la 13 septembrie, adică aniversarea anuală a sfințirii bisericii lui Constantin, care prilejuise înălțarea solemnă a Sfintei Cruci, a rămas în umbră și, deși a fost celebrată prin slujba zilei, care figurează încă în *Mineiul* ortodox pe septembrie (la ziua de 13), ea a rămas ca o simplă înainte-prăznuire a sărbătorii Înălțării Crucii, de a doua zi (14 septembrie), pe care a trecut accentul principal. La aceasta s-a adăugat și amintirea *aflării* Sfintei Cruci, care se sărbătorea până atunci la date diferite: la unii în Vinerea Patimilor, la alții în Lunea Paștilor.

Cu toate că pelerină apuseană Egeria afirmă că aflarea Crucii a avut loc în aceeași zi în care s-a sfințit Biserica Sfântului Mormânt, adică la 13 septembrie³¹⁴, se pare că, la început, *Aflarea Sfintei Cruci* și *Înălțarea Sfintei Cruci* au fost sărbători separate și serbate la date diferite, așa cum, de altfel, le găsim încă până astăzi la unele popoare creștine. Astfel, pe când Înălțarea Sfintei Cruci se sărbătorește pretutindeni (inclusiv la catolici) la 14 septembrie, Aflarea Sfintei Cruci este sărbătorită în Biserica apuseană la 3 mai (*Inventio Sanctae Crucis*), sărbătoare care asociază cultul Crucii cu festivitățile pascale, fiind la origine, aniversarea anuală a sfințirii Basilicii Sfintei Cruci din Roma, zidită de Sfânta Elena în amintirea Crucii salvatoare, care se arătase pe cer fiului ei. Aici Sfânta Elena a adus apoi o parte din lemnul sfânt al Crucii descoperite de ea,

³¹² EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, IV, 25. Această dată coincide cu aceea a inaugurării vechiului templu roman al lui Juppiter Capitolinus, construit de împăratul Adrian pe locul Calvarului, fapt semnificativ pentru politica religioasă a Sf. Împărat Constantin cel Mare (A. BAUMSTARK, „Rits et fêtes liturgiques”, în: *Irénikon*, 1935, 1, p. 41).

³¹³ „Ἐντεῦθεν ἡρξάτο ἡ σταυροφανεῖα”, în: *Cronica Pascală la anul 335*, în PG 92, col. 713.

³¹⁴ *Pelerinaj la locuri sfinte*, 48, în în ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, H. PÉTRÉ (ed.), pp. 262-264.

care se păstrează până acum. La abisinieni și în Biserica din Alexandria, Aflarea Crucii se serbează la 4 mai, iar la copti și la arabi la 6 martie. Ca o reminiscență a vechii sărbători a Aflării Sfintei Crucii (de la 6 martie), trebuie privită în calendarul ortodox de azi Duminica a treia din Păresimi, numită *a Sfintei Crucii*.

Fiind sărbătoare de origine palestiniană, la început Înălțarea Sfintei Crucii avea un caracter local. Serbarea ei era limitată la Ierusalim, unde, precum am văzut, se păstra lemnul Crucii Răstignirii, de la descoperirea lui până la 634 (635), când a fost dus la Constantinopol. Procesiunea solemnă, prin care se cinstea odinioară Sfânta Cruce în Cetatea Sfântă, s-a păstrat de altfel acolo până astăzi în rânduiala slujbei din ziua de 14 septembrie³¹⁵. Cu timpul, sărbătoarea s-a întins și în părțile Constantinopolului (secolul al V-lea), unde ceremonialul ei a primit o nouă strălucire și dezvoltare, mai ales din secolul al VII-lea, de când Sfântul Lemn a fost adus de la Ierusalim la Constantinopol (634-635)³¹⁶, generalizându-se treptat, până în secolul al VI-lea, în toată Biserica de Răsărit. În calendarul roman, sărbătoarea a fost introdusă de Papa Serghie I (687-701), care era antiohian de origine³¹⁷, iar în Biserica Armeană, Înălțarea Sfintei Crucii face parte din primele cinci sărbători mai mari și are dată variabilă, fiind sărbătorită în duminica cea mai apropiată de 14 septembrie (între 11-17 septembrie)³¹⁸.

³¹⁵ În ajun se face slujba arhierească a Privegherii cu Litie în Biserica Învierii. A doua zi, după Liturghie, proestosul slujbei poartă Sfânta Cruce, mergând în procesiune la locul aflării Sfintei Crucii, în timp ce corul cântă *Cruce însemnând Moise...* (irmosul cântării întâi din Catavasiile Crucii); după ce se face acolo rugăciune, episcopul Taborului merge cu pompă la Golgota, unde se face înălțarea solemnă a Sfintei Crucii și apolis. Apoi se suie toți la Patriarhie, unde se face rugăciune (Polihroniu) pentru patriarh (în: *Νεὰ Σιών*, Ierusalim, 1961, p. 234).

³¹⁶ Sărbătoarea propriu-zisă de la 14 septembrie era precedată la Constantinopol de patru zile pregătitoare, în care avea loc închinarea Crucii; în ziua de 14 septembrie se făcea înălțarea solemnă (ὑψοσις), ca odinioară la Ierusalim. Sărbătorirea se prelungea apoi până duminica viitoare (*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 3139).

³¹⁷ *Liber Pontificalis*, vol. I, Louis DUCHESNE (ed.), pp. 374-378; cf. H. ENGBERDING, „Die Einfluss der Ostens auf die Gestalt der römischen Liturgie”, în: *Ut omnes unum sint*, Münster, 1939, pp. 72-73; A. BAUMSTARK, „Rits et fêtes liturgiques”, în: *Irénikon*, XI (1934), p. 496. După alții (Gr. PLETOȘU, „Dezvoltarea istorică a anului bisericesc”, în: *Revista Teologică*, 1908, 7-8, p. 284), sărbătoarea Înălțării Sfintei Crucii ar fi fost introdusă în Apus de către Papa Honorius I (626-638).

³¹⁸ N. NILLES, *Kalendarium manuale...*, vol. I, pp. 276-277.

Spre deosebire de alte praznice împărătești, Înălțarea Sfintei Cruci se serbează cu post, pentru că ea ne aduce aminte de Patimile și Moartea Mântuitorului.

b) A doua sărbătoare importantă a Sfintei Cruci este *Duminica a treia din Postul Paștilor*, numită *Duminica Crucii*, cu dată variabilă, instituită la Constantinopol în secolul al VIII-lea³¹⁹.

Caracteristica slujbei din aceste două sărbători principale ale Sfintei Cruci este ritualul scoaterii solemne și venerării sau închinării Sfintei Cruci, care are loc între Utrenie și Liturghie³²⁰. El înlocuiește și amintește ceremonia liturgică a expunerii (arătării sau înălțării) solemne și a venerării generale a Sfintei Cruci, care avea loc odinioară la Ierusalim, apoi și la Constantinopol, în Vinerea Patimilor din cultul bizantin, dar a pierdut din importanța și strălucirea de odinioară, fiind eclipsată de ritualul posterior al Prohodului; în schimb, și-a păstrat amploarea și importanța din vechime la sirieni, la coptii egipteni și la armeni.

În calendarul ortodox mai avem încă două sărbători, mai puțin cunoscute, ale Sfintei Cruci (fără serbare), și anume:

c) Ziua de *1 august*, care coincide cu începutul Postului Sfintei Marii și se numește *Scoaterea Cinstiului lemn al cinstitei și de viață făcătoarei Cruci*, în amintirea eliberării minunate a grecilor din robia saracinilor, pe timpul împăratului Manuel Comnenul (secolul al XII-lea), cu ajutorul Sfintei Cruci³²¹.

La Constantinopol se serba prin procesiunea cu lemnul Sfintei Cruci. În unele biserici (rusești) se face Sfîntirea apei (Aghiasma) mică.

d) Altă sărbătoare (fără ținere) a Sfintei Cruci este la 7 mai, când prăznuim *pomenirea arătării semnului Sfintei Cruci pe cer în timpul împăratului Constantie* (fapt petrecut probabil la 351 și relatat într-o

³¹⁹ Despre motivul instituirii acestei sărbători vezi *Triodul*, la Sinaxarul din Duminica a III-a a Postului Mare. În unele sinaxare ortodoxe vechi, ea figura la 25 februarie (S. EUSTRATIADIS, „Εορτολόγιον”, în: *Theologia*, XV (1937), p. 26).

³²⁰ Vezi rânduiala slujbei în capitolul respectiv din *Tipicul bisericesc*, *Triod* (la Duminica III din Post), *Liturghier* (rânduiala de la 11 septembrie) și *Mineiul pe septembrie*, ziua 14.

³²¹ Vezi *Mineiul pe august*, ziua 1; N. NILLES, *Kalendarium manuale...*, vol. I, p. 229. Grigore PLETOSU („Dezvoltarea istorică a anului bisericesc”, în: *Revista Teologică*, 1908, 7-8, p. 282) susține, eronat, că aceasta ar fi la origine sărbătoarea Aflării Sfintei Cruci, care ar fi fost introdusă oficial în Biserica Apuseană abia la 1376 de către papa Grigorie XI.

scrisoare a Sf. Chiril al Ierusalimului către împăratul Constantie)³²². Slujba zilei amintește acest eveniment, slăvind Sfânta Cruce (*Mineiul pe mai*, ziua 7).

e) În cadrul *Octoihului*, avem, de asemenea, două zile pe săptămână consacrate cinstirii speciale și permanente a Sfintei Cruci în serviciul divin zilnic al Bisericii Ortodoxe, și anume *miercurea și vinerea*. În aceste zile, cântările *Octoihului* de la toate glasurile, care se combină cu cele ale sfinților din *Minei*, cinstesc Patimile Domnului și Crucea Răstignirii, instrumentul pătimirii Lui și altarul pe care Iisus S-a adus pe Sine jertfă pentru mântuirea lumii.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări necitate în note)

a) Pentru cultul și sărbătorile Sfinților Îngeri:

Bareille, G., „Le culte des Anges à l'époque des Pères de l'Église”, în: *Revue Thomiste*, VIII (1900), pp. 40-49;

Baudot, M. (ed.), *Culte de Saint-Michel et pèlerinages au Mont*, în coll. *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, vol. 3, Paris, 1971;

Duhr, J., „Anges”, în *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, I (1937), col. 530-625;

Fountoulis, I., „Ἀσωμάτων ἑορταί” (Sărbătorile îngerilor), în *Enciclopedia religioasă și morală*, Ed. Martinos, Atena, 1962-1968;

Heiming, O., „Der Engel in der Liturgie”, în: *Liturgie und Mönchtum*, XXI (1957), pp. 38-55;

Lemenroyer, A. (OP), „Angélologie”, în *Dictionnaire de la Bible*, supl. I (1928), col. 255-262;

Necula, Nicolae Pr., „Învățătura despre sfinții îngeri”, în vol. *Îndrumător bisericesc*, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1985, pp. 103-107;

³²² PG 33, col. 1165-1176, și în SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, în vol. *Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, partea a II-a, 1945, p. 290 ș.u. (reeditate la Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003).

Parsch, Pius, *Le guide dans l'année liturgique*, vol. II, III și V, Ed. Casterman, Tournai-Paris, 1944;

Peterson, E., *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel in Kultus*, Leipzig, 1935 (trad. fr. *Le livre des Anges*, Bruges, 1954).

b) Pentru cultul și sărbătorile Sfintei Cruci:

Baumstark, A., *Liturgie comparée*, Chevétogne, ³1953, p. 160 ș.u.;

Baynes, Norman, H., Moss Henry, „The restauration of the Cross at Jerusalem”, în: *English Historical Review*, XXVII (1912), pp. 287-299;

Barnardakis, P., „Le culte de la Croix chez les Grecs”, în: *Échos d'Orient*, V (1901), pp. 193-202, 257-264;

Bornet, R., „La célébration de la Sainte Croix dans le rite byzantin”, în: *La Maison-Dieu*, LXXV (1963), pp. 92-108;

Bréhier, L., *Les origines du Crucifix dans l'art religieux*, Paris, ⁴1908;

Bugnini, A., „Exaltation of the Cross”, în *Enciclopedia Cattolica*, IV (1950), col. 960-963;

Combes, I. de, *Études sur les souvenirs de la Passion. La Vrai Croix perdue et retrouvée*, Paris, 1902;

Dinu, I. Pr., *Contribuțiuni la monografia Sfintei Cruci*, Constanța, 1937;

Frolow, A., „La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse”, în: *Revue des Études byzantines*, XI (1953), pp. 88-105;

Frolow, A., „Les reliquaires de la Vraie Croix”, în *Archives de l'Orient Chrétienne*, vol. VIII, Paris, 1965;

Frolow, A., *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, 1961;

Gheoldum, Gheorghe, *Însemnătatea Sfintei Cruci în serviciul liturgic*, București, 1910 (teză de licență);

Grumel, V., „La réposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année”, în *Polychordia, Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag*, vol. I, Amsterdam, 1966, pp. 139-149;

Guénou, René, *Le symbolisme de la Croix*, Paris, 1957;

Quillet, H., „Croix (Adoration de la)”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III, 2 (1911), col. 2339-2363;

Leclercq, H., „Croix et Crucifix”, în: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 3045-3144;

Martigny, J., *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, pp. 212-225;

Marucchi, H., „Croix”, în *Dictionnaire de la Bible*, II (1926), col. 1127-1134;

Mirkovici, L.J., „Înălțarea Crucii” (în lb. sârbă), în: *Zbornicul Facultății de Teologie Ortodoxă din Belgrad*, vol. II, 1951, pp. 13-20;

Popescu, P. Prot., *Expunere despre Sfânta Cruce (Troiță)*, Cernăuți, 1935;

Popovici, C. Pr., „Chipul Sfintei Cruci și întrebuintarea ei”, în: *Studii religioase-morale și liturgice*, Chișinău, 1934, p. 357 ș.u.;

Prelipceanu, Vlad, „Vechimea Crucii ca obiect de cinstire și simbol creștin, în lumina descoperirilor arheologice mai noi”, în: *Mitropolia Olteniei*, X (1958), 5-6, pp. 441-447;

Righelli, M., „Il culto e le feste in onore della S. Croce”, în *Manuale di storia liturgica*, vol. II, Milano, 1969, pp. 341-347;

Stockmeier, P., *Theologie und Kult Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*, Paulinus Verlag, Trier, 1966;

Versescu, Gheorghe Pr., „Crucea în tradiția poporului nostru”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLIX (1931), 10, pp. 595-601;

Zugrav, Ioan Pr., *Sfânta Cruce ca obiect liturgic*, Cernăuți, 1937 (reîmpărită din *Candela*, 1936).

CAPITOLUL XII

SĂRBĂTORILE SFINȚILOR PRĂZNUIȚI ÎN TOATE BISERICILE ORTODOXE

1. Cine sunt sfinții?

Sărbătorile ca formă de cinstire a sfinților în cultul ortodox

Cultul sau cinstirea sfinților ocupă un loc important în viața religioasă (pietatea) ortodoxă.

La început, *sfinți* (ἅγιοι, *sancti*) erau numiți, în general, toți creștinii, adică credincioșii sau membrii primelor comunități creștine, care primiseră Botezul și care deci trecuseră la o viață nouă și curată, fiind renăscuți prin har; cu acest apelativ se adresează acestora Sfinții Apostoli în epistolele lor (cf. *Romani* 1, 7; *2 Corinteni* 13, 12; *Efesenii* 5, 3; *1 Petru* 2, 5). Dar după ce a intrat în uz denumirea de *creștini* (adepti sau închinători ai lui Hristos), cea de *sfinți* și-a restrâns sfera și a rămas să indice pe eroii credinței creștine, adică pe aceia care s-au distins prin zelul misionar și ostenelele lor în răspândirea Evangheliei, prin viața lor exemplară, prin suferințele îndurate pentru credința lor, prin activitatea lor socială în slujba semenilor sau prin alte merite deosebite, pentru care Biserica îi pomeneste de-a pururi și îi cinstește. Unii au fost personalități distinse ale Legii Vechi, ca *patriarhii*, *dreptii* și *prorocii* care au prezis venirea Domnului și au întreținut în mijlocul poporului ales flacăra credinței și a dreptății sociale (cum a fost Sf. Proroc Ilie); alții au fost *apostoli* sau *ucenici* direcți ori indirecti ai Mântuitorului, cei mai apropiați colaboratori ai Săi și cei dintâi propovăduitori ai Evangheliei și *misionari* ai credinței creștine (ca Sf. Ap. Andrei, Petru și Pavel); alții au fost *martiri* (*mucenici*) și *mărturisitori*, care au pătimit pentru apărarea credinței lor sau și-au dat chiar

viața pentru Hristos, ca Sfinții Ștefan Protodiaconul și întâiul Mucenic († 33), Ignatie, episcopul Antiohiei († 107), Dimitrie, Izvorătorul de Mir († 304); alții au fost mari *dascăli și ierarhi* (episcopi) ai Bisericii, iscușiți organizatori, teologi profunzi, cărturari înțelepți și zeloși învățători ai credincioșilor (ca Sf. Trei Ierarhi: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur); alții au fost venerabili *pustnici*, călugări, cuvioși și cuvioase (ὀσιοί, *gottselige*), care au strălucit cu viața lor îmbunătățită prin post, asceză și rugăciune continuă (ca Sfinții Antonie, Pahomie, Sava, Cuvioasa Parascheva); alții s-au distins prin fapte de caritate și dreptate socială (ca Sf. Ierarh Nicolae) și prin darul facerii de minuni (taumaturgi, ca Sf. Ierarh Spiridon al Trimitundei).

Sfinții calendarului ortodox reprezintă toate categoriile sociale ale lumii vechi și mai toate profesiunile și îndeletnicirile prin care oamenii și-au câștigat existența. Printre ei se numără: împărați, ca Sf. Constantin cel Mare și maica sa Elena (21 mai); mari dregători și comandanți de oști, ca Sf. Ambrozio al Mediolanumului (8 decembrie) și Sf. Mucenic Gheorghe (23 aprilie); simpli ostași, ca Sf. Teodor Tiron sau Recrutul (17 februarie); iluștri cărturari, teologi și dascăli, ca Sf. Ioan Damaschin (4 decembrie) și Sf. Maxim Mărturisitorul (21 ianuarie); medici și tămăduitori, ca Sfinții Pantelimon (27 iulie), Cosma și Damian (1 noiembrie și 1 iulie); teslari (tâmplari), ca Sfântul Iosif, logodnicul și ocrotitorul Sfintei Fecioare (prima duminică după Nașterea Domnului); pescari, ca mulți dintre Sfinții Apostoli; păstori, ca Sf. Proroc Amos (15 iunie), Simeon Stâlpnicul (1 septembrie) sau Sf. Martir Sozont (7 septembrie); robi și slujnice, ca Sfântul Onisim, sclavul lui Filimon (15 februarie și 22 noiembrie) și Sf. Muceniță Haritina (5 octombrie); plugari, ca Sfântul Hieron (7 noiembrie), Glicheriedin Capadocia (23 aprilie) și Varlaam (19 noiembrie); cărbunari, ca Sf. Mucenic Alexandru Cărbunarul (12 august). Sfinții creștini au reprezentat, de asemenea, toate vârstele: prunci, ca Sf. Mucenic Chiric, martirizat odată cu mama sa, Sf. Muceniță Iulita (15 iulie); copilandri și tineri, ca Sfintele Mucenițe Perpetua și Felicitas (1 februarie); bătrâni octogenari, nonagenari și centenari, ca Sf. Policarp al Smirnei († 23 februarie 155, în vârstă de 86 ani), Sfântul Simeon, episcopul Ierusalimului († 107, în vârstă de 120 ani).

Toți aceștia sunt proslăviți după moartea lor și încununăți cu fericirea cerească; ei „au aflat izvorul vieții și ușa raiului”, precum cântă Biserica (la *Binecuvântările morților*, din slujbele funebre, în *Evhologhiu* sau *Molitfelnic*).

Conform versetului biblic: „Mai de preț este un nume bun decât untdelemnul cel binemirositor și ziua morții decât ziua nașterii” (*Ecclesiastul* 7, 1), pentru a perpetua amintirea eroilor ei, Biserica consemnează până astăzi în calendare și serbează de obicei ziua morții sfinților³²³, adică data trecerii lor spre cele cerești, socotită ca ziua lor de naștere (γενέθλια, *natalitia*), spre viața cea veșnică și adevărată, „unde nu este nici durere, nici întristare, nici suspin”³²⁴. Numai Maica Domnului și Sf. Ioan Botezătorul fac excepție de la această regulă; ei au privilegiul de a li se sărbători atât zămisirea (23 septembrie, 9 decembrie) și nașterea (8 septembrie, 24 iunie), cât și alte evenimente din viața lor (ca Buna Vestire, Aflarea Capului Sf. Ioan Botezătorul), pentru că Sfânta Fecioară este cea dintâi și cea mai mare decât toți sfinții, iar Sf. Ioan Botezătorul este „mare înaintea Domnului” – după prorocia făcută de Arhanghelul Gavriil –, plin de Duh Sfânt încă din pântecul maicii sale (*Luca* 1, 15), iar despre el Mântuitorului Însuși a zis că „nu s-a ridicat între cei născuți din femeie unul mai mare decât Ioan Botezătorul” (*Matei* 11, 11)³²⁵.

³²³ La unii dintre sfinții venerați mai mult, în semn de deosebită cinstire, se întrebuintează termenul de *adormire* (κοιμησις, *dormitio*, Успение, *das Entschlafen*) pentru a exprima trecerea lor din viața pământească la cea cerească: Adormirea Sfintei Fecioare (15 august), Adormirea Sfintei Ana (mama Sfintei Fecioare, 25 iulie), Adormirea Sf. Ioan Evanghelistul (26 septembrie).

³²⁴ Totuși, nu totdeauna datele înscrise în calendarele de azi pentru pomenirea unor sfinți corespund cu ziua morții lor, indicată de documentele istorice. Pe unele dintre ele Biserica le-a schimbat, pentru diverse motive de „iconomie” (bună rânduială) liturgică. Așa este cazul cu Sf. Ioan Gură de Aur, care a murit la 14 septembrie (407), dar pomenirea lui a fost mutată în *Sinaxarul Constantinopolitan* la 13 noiembrie, pentru a se evita coincidența cu praznicul, mai vechi, al Înălțării Sfintei Cruci (cf. *Mineiul pe noiembrie*, ziua 13, la sinaxarul din slujba Utreniei). Pomenirile duble (și uneori chiar triple) ale unor sfinți mai importanți în *Sinaxarul* ortodox de azi se explică prin aceea că el e o combinație a mai multor *Eortologhioane* mai vechi ale unor Biserici locale, în care pomenirea acestor sfinți figura la date diferite, pe care Sf. Nicodim Aghioritul le-a păstrat în noul *Eortologhion* unic, compilat de el în secolul al XVIII-lea (Sofronie EUSTRATIADES, „*Eortologhionul Bisericii Ortodoxe din punct de vedere calendaristic*” (în lb. greacă), în: *Theologia* (Atena), XV (1937), 57-58, p. 29 ș.u.).

³²⁵ Despre cultul Sf. Ioan Botezătorul în creștinism: Alois KONRAD, *Johannes der Täufer*, Graz und Wien, 1911, p. 227 ș.u.; Henri LECLERCQ, „Jean Baptiste (Saint)”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, VII, 2 (1927), col. 2167-2184.

Una dintre cele dintâi și mai importante forme de manifestare a cultului sfinților a fost *instituirea* (orânduirea sau fixarea) *de sărbători*, adică zile anume consacrate (închinare) pomenirii și cinstitii lor deosebite în cursul anului bisericesc. Cele mai vechi sărbători ale sfinților, adică cele dintâi înscrise în calendarele creștine (martirologii), au fost aniversările anuale ale morții *martirilor* (μνήμη, *memoriae*) și ale dife-riților episcopi locali. În fiecare an, creștinii se adunau la mormintele martirilor, pe care de obicei se construiau biserițe (*martyria*)³²⁶, sau în locul unde prăznuiau amintirea lor și acolo făceau rugăciuni și prive-gheri, citeau actele martirice sau istoria pătimirii și a morții martirilor sărbătorii³²⁷ și săvârșeau Sfânta Euharistie³²⁸, împărtaşindu-se și îmbăr-bătându-se în răbdarea pe mai departe a suferințelor pentru apărarea credinței³²⁹. Începând din secolul al IV-lea, la sărbătorile martirilor din epoca persecuțiilor s-au adăugat cele ale *mărturisitorilor*, care suferi-seră în timpul prigoanelor sau vor suferi, după aceea, pentru apărarea credinței adevărate, dar au supraviețuit chinurilor, murind mai târziu (ca Sf. Maxim Mărturisitorul, † 662); apoi s-au adăugat cele ale *sfinți-lor pustnici, călugări și cuvioși*, urmate de cele ale sfinților *ierarhi* (marii păstori, organizatori și conducători de Biserici din epoca ecumenicității creștine), ale marilor *teologi, făcători de minuni* (taumaturgi) ș.a. Aceste sărbători aveau de obicei, la început, un caracter local sau regional, adică erau ținute – mai ales în epoca persecuțiilor – numai în locul sau ținutul

³²⁶ Detalii, în capitolul despre *Locașurile secundare (auxiliare) de cult*, p. 529 ș.u.

³²⁷ Cf. *Canonul 46 Cartagina*, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. Uroș Kovincici, Nicolae Popovici, vol. II, partea I, pp. 202-203; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 287.

³²⁸ Cf. *Canonul 20 Gangra*, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea I, p. 50, și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 224.

³²⁹ SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Epistola XXXIV*, 3, *Epistola XXXVI*, 2, în PL 4, col. 331 B – 337 A, și în SFÂNTUL CIPRIAN, EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, trad. I. Diaconescu, O. Pop, Ed. Sophia, București, 2011; *Constituțiile Apostolice*, VI, 30, în coll. *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, vol. II, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Păslaru, Pr. G.N. Nițu, Chișinău, 1928, p. 179: „Adunați-vă în cimitire, citind cărțile sfinte și psalmodiind pentru martirii adormiți și pentru toți sfinții și frații voștri cei din veac adormiți întru Domnul, și plăcuta Euharistie, icoana trupului împărătesc al lui Hristos, aduceți-o ca jertfă în bisericile voastre și în cimitire” (cf. trad. Diac. Ioan I. Ică jr, în *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 710-711).

unde trăise, unde pătımise martirul respectiv, unde i se păstrau sfintele moaște sau unde activase sfântul ierarh respectiv. Unele dintre ele au păstrat până azi acest caracter limitat; altele (ale sfinților mai importanți) s-au răspândit cu timpul fie în întreaga creștinătate (ca sărbătorile Sfinților Ștefan, Petru și Pavel, Vasile cel Mare ș.a.), fie numai la ortodocși (ca aceea a Sfântului Dimitrie); altele s-au răspândit numai într-o țară sau într-o Biserică națională sau locală, cum sunt cele ale sfinților mai noi, ale neomartirilor și ale sfinților naționali ai fiecărui popor ortodox (despre care vom vorbi în capitolul următor).

Înscrierea sau trecerea acestor sărbători în calendarele diferitelor comunități sau Biserici creștine locale (sinaxare, eortologii, minologhii sau martirologii) echivala de fapt cu recunoașterea oficială a cultului sfinților respectivi în aceste comunități sau Biserici; cu un termen mai nou (de origine apuseană) ea se numește *canonizare* (adică trecerea în *canonul*, catalogul sau listele sfinților, alături de sfinții mai vechi)³³⁰. De regulă, ea este urmată de întocmirea slujbelor sfinte (a cântărilor și a rugăciunilor pentru comemorarea, invocarea și cinstirea sau lauda sfinților) și de redactarea *Vieților* (*Sinaxarelor*) sfinților respectivi, care au fost cu timpul introduse oficial în cărțile de slujbă ortodoxe (*Mineie*, *Triod* și *Penticostar*)³³¹.

2. Sărbătorile sfinților cu cinstire generală în toate Bisericile Ortodoxe

Precum am spus, Biserica noastră face în fiecare zi a anului amintirea unuia sau a mai multor sfinți. Dar nu toți sunt sărbătoriți pretutindeni, ci numai cei mai de seamă dintre ei, care s-au impus evlaviei

³³⁰ Cf. N. POPESCU-PRAHOVA, *Canonizarea în Biserica Ortodoxă*, Cernăuți, 1942; Pr. Liviu STAN, „Despre canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă”, în: *Ortodoxia*, II (1950), 2, pp. 260-278 (cu bibliografie la sfârșit); Pr. Liviu STAN, „Despre rânduiala canonizării solemne a sfinților în Ortodoxie”, în: *Mitropolia Olteniei*, VII (1955), 7-9, pp. 416-428.

³³¹ Sunt însă și sfinți (mai puțin cunoscuți) pentru care nu s-au întocmit slujbe liturgice (iar unora nu li s-a redactat nici *Viața* din lipsă de date), ci sunt doar indicați, prin anul sau epoca muceniciei și felul morții, în cadrul sinaxarului din rânduiala Utreniei zilei de pomenire din *Mineiele* respective, în *Proloage* sau în colecțiile mai mari ale *Vieților de Sfinți*.

populare prin anumite merite deosebite. Enumărăm mai departe, în ordinea anului bisericesc, *sărbătorile sfinților mai aleși*, prăznuiți în toate Bisericile Ortodoxe:

a) *Sf. Mare Mucenic Dimitrie*, Izvorătorul de Mir, la 26 octombrie. Acesta a fost diacon al episcopului din Sirmium, fiind martirizat la 9 aprilie în anul 304, în persecuția lui Maximian; el a dat numele său orașului natal (*Mitrovița*, azi în Serbia), de unde moaștele (sau măcar o parte din ele) i-au fost transportate mai târziu la Tesalonic, unde au fost depuse la 26 octombrie 413, într-o biserică anume construită pentru ele. Ziua aceasta a rămas înscrisă în calendarul ortodox ca ziua pomenirii lui anuale. Sinaxarul grecesc, tradus și în cel românesc de la 26 octombrie, face din el un sfânt militar, de origine greacă³³².

În unele părți ale țării noastre sărbătoarea lui se numește *Sumedru* sau *Sâmedru* (termen de origine latină, de la *Sanctus Demetrius*)³³³.

b) *Sf. Mare Ierarh Nicolae*, arhiepiscopul Mirelor Lichiei (Licia) din Asia Mică, făcătorul de minuni († 6 decembrie 343 sau 340), la 6 decembrie, sărbătoare numită în popor *Sîn Nicoară* sau *Sânnicoară* (de la *Sanctus Nicolaus*)³³⁴. În anul 1087, moaștele lui au fost transportate la Bari, în Italia, și depuse într-o biserică dedicată pomenirii Sfântului; pomenirea transferării se face în *Martirologiul* catolic la 9 mai, pomenire adoptată și de rutenii ortodocși din Galiția.

c) *Sf. Arhidiacon și întâiul Mucenic Ștefan*, ucis cu pietre de evrei, în anul 33 (*Faptele Apostolilor* 6, 5; 8, 2); pomenirea lui se face la 27 decembrie. Este una dintre cele mai vechi sărbători ale sfinților³³⁵.

³³² Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, 1980, p. 76; cf. D. OBOLENSKI, „The cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations” în: *Balkan Studies* (Tesalonic), XV (1974), pp. 3-20; M. VICKERS, „Sirmium or Thessaloniki? A critical examination of the St. Demetrius legend”, în: *Kairos*, XVI (1974), pp. 337-350.

³³³ Ion Aurel CANDREA, Gheorghe ADAMESCU, *Dicționarul enciclopedic ilustrat*, Ed. Cartea Românească, București, 1926-1931, p. 1159. Despre obiceiurile, datinile și credințele populare în legătură cu sărbătoarea Sfântului Dimitrie, vezi T. PAMFILE, *Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului*, București, 1914; C. RĂDULESCU-CODIN, D. MIHALACHE, *Sărbătorile poporului...*, București, 1909, pp. 86-88.

³³⁴ T. PAMFILE, *Sărbătorile de toamnă...*, p. 157 ș.u.

³³⁵ *Constituțiile Apostolice*, VIII, 33: „Ziua lui Ștefan, întâiul martir, și a celorlalți sfinți martiri, care au ținut mai mult la Hristos ca la viața lor, să o serbeze (robii)”, cf. trad. Diac. Ioan

d) *Sf. Vasile cel Mare*, arhiepiscopul Cezareei Capadociei din Asia Mică, adormit la 1 ianuarie 379 (sărbătoarea lui, la 1 ianuarie, coincide cu praznicul Tăierii împrejur a Domnului)³³⁶. Amintirea acestui mare Sfânt se serbează și la 30 ianuarie (vezi mai departe).

e) *Soborul* (Σύναξις, *Adunarea*) *Sfântului Ioan Botezătorul*, Prorocul și Înaintemergătorul lui Hristos, la 7 ianuarie (a doua zi după Botezul Domnului, potrivit regulii după care a doua zi după marile praznice se serbează pomenirea persoanelor principale care au luat parte la evenimentul comemorat la praznicul respectiv)³³⁷.

f) *Sfinții Trei Ierarhi*: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur (Trisfetitele), la 30 ianuarie. E o sărbătoare de origine mai nouă, instituită în secolul al XI-lea³³⁸.

g) *Sf. Mare Mucenic Gheorghe*, purtătorul de biruință (popular-arhaic, *Sân-Giorz*), martirizat în anul 303, în persecuția lui Dioclețian, la 23 aprilie³³⁹.

h) *Sf. Împărați Constantin (cel Mare) și maica sa Elena*, primii împărați creștini și protectori ai creștinătății, ambii sărbătoriți la 21 mai, care este ziua morții împăratului Constantin (anul 337).

I. Ică jr, în *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 762; cf. ASTERIE AL AMASIEI (sec. IV-V), *Cuvântare de laudă la Sfântul Ștefan*, în vol. ASTERIE, EPISCOPUL AMASIEI, *Omiliile și predici*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1946, p. 221 ș.u. Vezi și la 2 august, *Pomenirea strămutării moaștelor Sfântului*, de la Ierusalim la Constantinopol, în anul 415 (*Mineiul pe august*, ziua 2, la sinaxar).

³³⁶ Pr. Ene BRANIȘTE, „Sf. Vasile cel Mare în cultul creștin”, în vol. *Sf. Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, pp. 238-264.

³³⁷ La Marea Biserică din Constantinopol, o pomenire (σύναξις) a Sf. Ioan Botezătorul se făcea odinioară și în sâmbăta Săptămânii Luminate (cf. A. DMITRIEVSKI, *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în bibliotecile Răsăritului Ortodox* (în lb. rusă), vol. I (Τυπικά), Kiev, 1895, p. 176).

³³⁸ Așezată de Mitropolitul Ioan al Evhaitelor, care a întocmit și slujba zilei, pe timpul împăratului bizantin Alexie Comnenul (1086), în urma unei discuții ivite între credincioșii din Constantinopol, care se întrebau care dintre cei trei Sfinți Ierarhi este mai mare și vrednic de mai multă cinstire. Mai vechi sunt pomenirile individuale ale acestor trei Sfinți: 1 ianuarie (Sfântul Vasile), 13 noiembrie (Sf. Ioan Gură de Aur), 25 ianuarie (Sf. Grigorie Teologul) și 27 ianuarie (Aducerea moaștelor Sfântului Ioan, de la Comana la Constantinopol, în Biserica „Sfinții Apostoli”, la anul 440 sau 442, sărbătoare adoptată și de apuseni); cf. Pr. Ene BRANIȘTE, „Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVI (1958), 1-2; Pr. Gheorghe MOISESCU, „Sfinții Trei Ierarhi în Biserica Românească”, în: *Ortodoxia*, XII (1960), 1, pp. 3-33.

³³⁹ Despre riturile, credințele și datinile populare legate de această sărbătoare, vezi S.F. MARIAN, *Sărbătorile la români*, vol. III (*Cincizecimea*), București, 1901, p. 197 ș.u.; C. RĂDULESCU-CODIN, D. MIHALACHE, *Sărbătorile poporului...*, p. 62 ș.u.

i) *Nașterea Sf. Ioan Botezătorul*, la 24 iunie, cu șase luni înainte de Nașterea Domnului (cf. *Luca* 1, 36). Sărbătoare cu bază biblică (cf. *Luca* 1, 5-80), atestată în secolele IV-V³⁴⁰, a fost instituită după unii, spre a înlocui unele vechi sărbători păgâne, cu caracter agricol sau naturist, din perioada solstițiului de vară (22-23 iunie)³⁴¹. În popor se numește *Drăgaica* sau *Sânziene*³⁴², sărbătoare de care se leagă multe și frumoase obiceiuri, credințe și datini populare, cu caracter agrar³⁴³.

j) *Sf. Ap. Petru și Pavel*, martirizați la Roma, în persecuția lui Nero, în anul 67, au sărbătoare comună la 29 iunie, care e data transferării moaștelor celor doi Sfinți Apostoli la locul numit *ad catacumbas*, de pe *Via Appia* din Roma, la 258³⁴⁴. La Roma era sărbătorită cel puțin din vremea Sf. Constantin cel Mare; de aici a trecut curând (chiar în cursul secolului al IV-lea) și în Răsărit, unde este sărbătorită cu deosebită solemnitate mai ales începând din secolul al VI-lea³⁴⁵.

k) *Sf. Proroc Ilie Tesviteanul*, la 20 iulie (cf. 3 *Regi*, 17-19; 4 *Regi*, 2, 1-12). Este singurul sfânt din Legea Veche care are sărbătoare cu ținare în calendarul ortodox. În unele *Tipice* vechi pomenirea lui se făcea luni după Duminica Tomii³⁴⁶.

³⁴⁰ FERICITUL AUGUSTIN, *Cuvântarea* 292 (la *Nașterea Sf. Ioan Botezătorul*), 1, și *Cuvântarea* 197, 1, în *PL* 39, col. 2113, și în *PL* 38, col. 1320); cf. Alois KONRAD, *Johannes der Täufer*, Graz und Wien, 1911, pp. 241-242.

³⁴¹ VITTORIO LANTERNARI, „La politica culturale della Chiesa nelle campagne”, în: *Società*, I (1955), pp. 66-95.

³⁴² Termen de origine latină, derivat de unii de la expresia *Sancta Diana* (*San-Diana*) (V. PĂRVAN, *Contribuții epigrafice...*, p. 123); după alții derivă de la *Sanctus* (*dies*) *Johannis*, adică ziua Sfântului Ioan (la I.A. CANDREA, G. ADAMESCU, *Dicționarul enciclopedic ilustrat*, Ed. Cartea Românească, p. 1159, și în *Dicționarul limbii române moderne*, Ed. Academiei, București, 1958, p. 776).

³⁴³ C. RĂDULESCU-CODIN, D. MIHALACHE, *Sărbătorile poporului...*, pp. 73-74; T. PAMFILE, *Sărbătorile de vară la români*, p. 79 ș.u.

³⁴⁴ Louis DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 1925, pp. 284, 293-294. Despre zilele de sărbătoare ale Apostolilor se pomeneste încă din secolul al IV-lea, în *Constituțiile Apostolice*, VIII, 33; „Zilele Apostolilor (robii) să le serbeze, căci ei au fost învățătorii voștri în Hristos și v-au învrednicit de Duhul Sfânt”.

³⁴⁵ TEODOR LECTORUL, *Istoria bisericească*, II, 16, și TEOFAN, *Cronica*, la anul 492, în *Istoria bisericească de Evagrie. Prescurtare din Istoria bisericească de Filostorg și de Teodor Citețul*, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1899, p. 290; NICHIFOR CALIST, *Istoria bisericească*, XVI, 35 – în PG 85, col. 189-192; PG 108, col. 342 B; PG 147, col. 192.

³⁴⁶ A. DMITRIEVSKI, *Типикá*, vol. I, p. 177. În unele părți ale Bisericii noastre, această sărbătoare ținea mai înainte trei zile (cf. † ILIE MIRON CRISTEA, *Chestiunea unui nou sinod ecumenic al Bisericilor ortodoxe răsăritene*, București, 1920, p. 5).

1) *Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul* (ἡ ἀποτομή τοῦ Προδρόμου), la 29 august. Este una dintre sărbătorile de sfinți cu bază biblică (cf. *Matei* 14, 3-12; *Marcu* 6, 17-29). Sărbătoare comună calendarului ortodox și celui roman (catolic), ea a fost la început probabil o aniversare (ἐγκαίνια) – proprie cultului local palestinian – a târnosirii unei biserici din Sebasta sau Augusta (în Samaria), unde, după mărturia lui Eusebiu și Ieronim, se aflau mormintele Sf. Ioan Botezătorul și ale Sf. Proroci Elisei și Avdie³⁴⁷; alții o pun în legătură cu sfințirea unei biserici din Alexandria, zidită de Patriarhul Teofil pe locul templului păgân al lui Serapis, unde i s-au transferat moaștele, la 362. E amintită de Fericitul Augustin, care ne-a lăsat două predici la această sărbătoare³⁴⁸. Se serbează cu post, în orice zi a săptămânii ar cădea.

3. Sărbători ale sfinților cu date variabile

Sărbătorile sfinților au de regulă date fixe. Sunt însă și *sfinți ale căror sărbători au dată variabilă sau schimbătoare*, pentru că depind de data Paștilor și variază deci în fiecare an. Așa avem: *Sf. Mare Mucenic Toader* sau *Teodor Tiron* (adică *Recrutul*), ostaș martirizat în persecuția lui Maximian (304) și cu zi de serbare la 17 februarie, este pomenit și în sâmbăta din prima săptămână a Postului Paștilor, pentru o minune săvârșită de el în timpul prigoanei lui Iulian Apostatul (vezi sinaxarul zilei); *Dreptul Lazăr* din Betania, prietenul Domnului, înviat de El din morți (*Ioan* 11), a cărui înviere este pomenită în sâmbăta săptămânii a șasea din Postul Mare (sâmbăta dinaintea Floriilor sau a lui Lazăr); *Sf. Grigorie Palama*, marele teolog bizantin și arhiepiscop al Tesalonicului, din secolul al XIV-lea († 1359), cu zi de pomenire la 14 noiembrie, dar cu sărbătorire mai solemnă în duminica a doua din Sfântul și Marele Post, unde are slujbă dezvoltată, compusă de ucenicul său, Patriarhul

³⁴⁷ FERICITUL IERONIM, *Epistola* VIII, 13 (*Viața Sfintei Paula*), în *PL* 22, col. 889, n. 703: „Ibi siti sunt Elisaeus et Abdias prophetae, et (quo major inter natos mulierum non fuit) Joannes Baptista”; cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 1953, p. 202; Alois KONRAD, *Johannes der Täufer*, pp. 244-245, 227 ș.u.

³⁴⁸ FERICITUL AUGUSTIN, *Cuvântările* 307 și 308, în *PL* 38.

Filotei al Constantinopolului; *Sf. Ioan Scărarul*, marele pustnic și ascet († 605), autorul cunoscutei scrieri *Scara (nevoințelor duhovnicești)*, cu zi de pomenire la 30 martie, sărbătorit în chip solemn în duminica a patra a Postului Mare, pentru însemnătatea operei sale în această perioadă a anului bisericesc, consacrată nevoințelor duhovnicești; *Cuvioasa Maria Egipteanca* († 522), cu zi de pomenire la 1 aprilie și cu sărbătorire solemnă în duminica a cincea din Postul Mare, ca pildă și model de pocăință; *Sf. Ap. Toma* (în prima duminică după Paști)³⁴⁹.

Tot sărbători ale sfinților cu date variabile sunt și *Duminicile Sfinților Părinți și ale Sfinților Strămoși*, și anume:

a) *Duminica celor 318 Sfinți Părinți adunați la Sinodul I Ecumenic* (Niceea, 325), care sunt sărbătoriți (începând din secolul al IX-lea) în duminica a șaptea după Paști (duminica dinaintea Rusaliilor);

b) *Duminica celor 630 Sfinți Părinți adunați la Sinodul IV Ecumenic* (Calcedon, 16 iulie 451), care cade între 13-19 iulie; sărbătoarea a fost introdusă încă de la 518 de Patriarhul Ecumenic Ioan al II-lea, iar slujba ei, întocmită de Patriarhul Filotei al Constantinopolului din secolul al XIV-lea, e așezată în *Mineiul* lunii iulie, după cea din ziua de 16³⁵⁰;

c) *Duminica celor 365 Sfinți Părinți adunați la Sinodul VII Ecumenic* (Niceea, 787) coincide cu duminica a 21-a după Rusalii, care cade în prima duminică după 11 octombrie, data ținerii Sinodului (variază între 11-17 octombrie); sărbătoarea datează din secolele VIII-IX, iar slujba ei se găsește în *Mineiul* lunii octombrie după slujba sfinților din ziua de 11³⁵¹;

d) *Duminica Sfinților Strămoși* este sărbătoarea comună a tuturor sfinților (Patriarhilor, Dreptilor și Prorocilor) din Legea Veche, care se prăznuiește în prima duminică după 11 decembrie;

e) *Duminica dinaintea Nașterii Domnului, a Sfinților Părinți* (duminica ultimă dinaintea Nașterii Domnului, care cade între 18-24 decembrie);

³⁴⁹ Pomenirea Sfântului Toma este legată în această zi de evenimentul respectiv din viața Mântuitorului (cf. *Ioan* 20, 24-29); pomenirea lui deosebită se face la 6 octombrie.

³⁵⁰ În Evangheliile, Apostole și calendarele bisericești de perete, această duminică e trecută când ca a Părinților de la Sinoadele I-IV Ecumenice, când ca a Părinților de la Sinoadele II-VI Ecumenice, când ca a Părinților de la Sinodul VI Ecumenic.

³⁵¹ Despre sărbătorile sinoadelor: S. SALAVILLE, „La fête du Concile de Nicée et les fêtes des Conciles dans le rite byzantin”, în: *Échos d'Orient*, XXIV (1925), pp. 445-470; Virgil MAXIM, *De festis conciliorum oecumenicorum in Ecclesia Byzantina*, Romae, 1942.

f) *Duminica Părinților după trup ai Domnului nostru Iisus Hristos* (Sfânta Fecioară, Iosif Logodnicul și David Împăratul, la care se adaugă și Iacov, fratele Domnului) este prima duminică după Nașterea Domnului (poate cădea între 26-31 decembrie)³⁵²;

g) La acestea am putea adăuga *Duminica Tuturor Sfinților* (prima duminică după Rusalii), o sărbătoare comună a tuturor sfinților ale căror nume și urme s-au pierdut, s-au uitat sau au rămas neînregistrate și necunoscute. Această sărbătoare se pare că a fost introdusă mai întâi la Antiohia, în veacul al IV-lea³⁵³, apoi și în Apus, la anul 608; aici se sărbătorea mai întâi la 13 mai, apoi (prin secolele VIII-IX) a fost mutată la 1 noiembrie, dată la care se sărbătorește până azi (*Festum omnium sanctorum*, *Toussaint*, *Allerheiligenfest*, *Ognissanti*). La nestorienii persani și în ritul milanez, această sărbătoare era fixată în prima vineri după Epifanie³⁵⁴.

4. Alte forme de cinstire a sfinților în cultul ortodox

În afară de sărbătorile instituite în amintirea și spre cinstirea sfinților, în pietatea ortodoxă mai există și alte numeroase și variate forme de exprimare a cultului sfinților, despre care am amintit deja în treacăt până acum și care sunt, în general, aceleași cu cele enumerate în urmă, la cultul Maicii Domnului. Le amintim pe scurt:

a) *Cinstirea moaștelor sau rămășițelor trupești ale sfinților* (una dintre cele mai vechi forme ale exprimării cultului martirilor)³⁵⁵. Sfinții ale

³⁵² La catolici îi corespunde Sărbătoarea Sfintei Familii, care se serbează în prima duminică după Epifanie.

³⁵³ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Predică la toți Sfinții Martiri*, în PG 50, col. 705-712.

³⁵⁴ Cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV (1939), col. 929; *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V (1922), col. 1418-1419; V. BEAUJEAN, „La Toussaint, son évolution progressive”, în: *Les Questions liturgiques et paroissiales* (Belgia), XVI (1931), 5, pp. 239-244.

³⁵⁵ Cf. J. MARTIGNY, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 1889, pp. 692-695; P. SÉJOURNÉ, „Reliques”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII, 2 (1937), col. 2312-2376; A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, vol. II, Paris, 1946; Fr. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen, 1911; P. LEFEVRE, *Courte histoire des reliques*, Paris, 1932; P. REZUȘ, *Aghiologia ortodoxă*, Caransebeș, 1940, pp. 302-331.

căror moaște se păstrează până astăzi au devenit, cu timpul, patroni, hramuri sau ocrotitori ai bisericilor și ai regiunilor unde li se păstrează moaștele și unde ei se bucură de o cinstire deosebită, mai accentuată decât în alte părți. Așa, de exemplu, Sfântul Dimitrie (ale cărui sfinte moaște s-au păstrat multă vreme la Tesalonic) este Sfântul-patron (protector) al Bisericii Greciei; Sf. Ioan cel Nou de la Suceava și Sfânta Parascheva, ale căror sfinte moaște se păstrează la Suceava și la Iași, sunt patronii Moldovei.

b) *Zidirea de biserici* închinată pomenirii și cinstirii deosebite a unor sfinți, sau punerea unor biserici mai vechi sub deosebita lor ocrotire (hram). Acestea încep cu bisericuțele (paraclisele) modeste zidite deasupra mormintelor sau lângă locurile de înmormântare ale sfinților mucenici (*martyria*), în jurul cărora s-a dezvoltat la început cultul martirilor³⁵⁶. De aici s-a răspândit mai târziu obiceiul de a se pune mai toate bisericile nou zidite sub ocrotirea deosebită, patronajul sau hramul unuia sau mai multor sfinți, cărora ele sunt închinate (consacrate sau dedicate) și ale căror nume le poartă (Biserica „Sfântul Ioan Botezătorul”, Biserica „Sfântul Gheorghe”, Biserica „Sfântul Dimitrie” ș.a.)³⁵⁷.

c) *Pelerinajele la mormintele martirilor* vestiți sau la locurile (bisericile, martyriile) unde li se păstrează sfintele moaște sau care sunt legate de viața și activitatea lor³⁵⁸. Astfel de centre au fost în vechime, vestitele biserici ale Sfinților: Ioan Evanghelistul (la Efes), Simion Stâlpnicul (lângă Antiohia), Marele Mucenic Mina (în Egipt), Dimitrie (la Tesalonic), Sf. Ap. Toma (la Edessa) ș.a., iar la noi atrag mulțimi de pelerini moaștele diferiților sfinți păstrate în țară (despre care va fi vorba în capitolul următor).

d) De un cult deosebit s-au bucurat acei sfinți care, în trecut, erau adoptați și cinstiți ca *hramuri, patroni sau ocrotitori speciali ai anumitor bresle, asociații profesionale sau corporații meșteșugărești*. Așa, Sfântul Nicolae a rămas patronul călătorilor și îndeosebi al marinarilor,

³⁵⁶ Vezi despre ele în capitolul *Locașuri secundare (auxiliare) de cult*, p. 529 ș.u.

³⁵⁷ Cf. † MELCHISEDEC ȘTEFĂNESCU, *Oratoriu*, București, 1869, p. 63 ș.u., unde sunt enumerate câteva biserici-monumente istorice mai importante, cu hramurile diferiților sfinți, la noi în țară.

³⁵⁸ Henri LECLERCQ, „Pèlerinages”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XIV (1939), col. 65-176; E. BAUMANN, *Histoire des pèlerinages de la chrétienté*, Paris, 1941.

corăbierilor și pescarilor; Sfinții Haralambie și Pantelimon sunt patronii medicilor și spișerilor; Sfântul Trifon (1 februarie) este patronul grădinarilor, al florarilor și zarzavagiilor.

e) *Zugrăvirea chipurilor și a faptelor sfinților* pe pereții bisericilor și pe icoane și cinstirea acestora³⁵⁹.

f) *Adoptarea numelor sfinților ca nume de botez* ale creștinilor este încă o formă de cinstire a sfinților, pentru că prin aceasta ne aducem totdeauna aminte de ei, cinstindu-i și luându-i ca modele, pilde sau îndemnuri de viețuire creștinească adevărată, precum și ca patroni sau ocrotitori personali ai fiecăruia dintre noi. Așa se și explică, îndeosebi la români, frecvența numelor de botez luate de la sfinții cei mai populari în pietatea creștină (Ion și Ioana, Marin și Maria, Gheorghe, Dimitrie, Nicolae, Petre, Constantin, Parascheva, Elena)³⁶⁰.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări necitate în note)

a) Principalele colecții aghiografice și surse de informație asupra vieții și cultului sfinților:

Acta Sanctorum, Joannes Bollandus (SJ), Joanne Carnandet (eds), 67 vol. in folio, Paris-Bruxelles, 1863-1925;

Bibliotheca hagiographica graeca, în 3 vol., Fr. Halkin (ed.), Bruxelles, 1957;

Bibliotheca hagiographica latina (editată de călugării bollandiști), Bruxelles, ²1949;

Bibliotheca hagiographica orientalis bollandiana, Bruxelles, 1909 ș.u.;

³⁵⁹ Vezi în *Liturgică generală*, vol. II., la capitolul despre *Pictura bisericească*.

³⁶⁰ A. ANDRES, *Unsere Namenspatrone*, Freiburg, 1916; V. KRUG, *Unsere Namenspatrone*, Bamberg, 1929; N. IORGA, *Numele de botez la români*, București, 1934; Maria C. MARINESCU-HIMU, „Observațiuni privind onomastica română”, în: *Ausonia* (București), III (1943), 3-5, p. 72 ș.u.; N. CONSTANTINESCU, *Dicționar onomastic românesc*, București, 1963, pp. IV, X ș.u., XVII ș.u.; C. IONESCU, *Mică enciclopedie onomastică*, București, 1975; I. PĂTRUȚ, *Onomastica românească*, București, 1980.

Bibliotheca Sanctorum, publicată de Institutul „Papa Ioan XXIII”, Roma, 1961 ș.u. (vol. X în 1968);

Dimitrie al Rostovului Sf., *Viețile sfinților*, trad. din lb. rusă de Ștefan Ierodiaconul, 10 vol. (lunile nov-aug.), Mănăstirea Neamț, 1811-1815;

Hollweck, F.G., *A biographical Dictionary of the Saints*, London, 1924;

Mineiele ortodoxe (în lb. greacă și română, diverse ediții);

Nicodim Aghioritul Sf., *Neon ekloghion* (cuprinzând *Viețile* diferiților sfinți aleși, în lb. greacă), Atena, ³1974;

Prolog, adecă adunare în scurt din Viețile Sfinților, 4 vol., Neamț, 1854-1855; reeditat de Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991;

Sinaxaristul (Συναξαριστής) *celor 12 luni ale anului* (în lb. greacă), scris în greaca veche de Mavrichie, diaconul Marii Biserici, și tradus a doua oară de Sf. Nicodim Aghioritul, ed. III-a, 2 vol., Atena, s.a.;

Timuș, Gherasim, *Dicționar aghiografic, cuprinzând pe scurt viețile sfinților*, București, 1898; reeditat de Ed. Mănăstirii Portărița, Oradea, 1998;

Vies de saints et de bienheureux selon l'ordre du Calendrier avec l'historique des fêtes, operă începută de R.P. Baudot de Farnbourough (primele 4 vol.), continuată de părinții benedictini ai Abației „Sainte Marie” – de Paris, 12 vol., Paris, 1938-4956;

Viețile sfinților..., București, 1835-1836 (12 vol.); reeditate de Ed. Mitropoliei Romanului și Hușilor, Roman, 1991-1998;

Viețile sfinților..., tipărite de un pios creștin, vol. I-XII, București, 1901-1906;

Viețile sfinților, prelucrate (după trad. din 1835) de Al. Lascarov-Moldovanu, București, 1933-1942 (7 vol.); reeditate de Ed. Artemis, București, 1992.

b) Studii diverse despre cultul sfinților:

Delehaye, H., *Sanctus, Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, în coll. *Subsidia hagiographica*, vol. 17, Bruxelles, 1927;

Delehaye, H., *Les origines du culte des martyrs*, în coll. *Subsidia hagiographica*, vol. 20, Bruxelles, 1933;

Dörfler, P., *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken*, München, 1913;

- Fytrachis, A., *Moaște și morminte de martiri în primele trei secole* (în lb. greacă), Atena, 1955;
- Gheorghevschi, A., „Reliquien der Heiligen. Ihre liturgische und ethische Bedeutung”, în: *Stimme der Orthodoxie*, 1962, Heft 4/5, pp. 51-55;
- Halkin, F., *Saints moines d'Orient*, în coll. *Studies*, vol. 17, London, 1973;
- Halkin, F., *Légendes grecques des „martyres romaines”*, în coll. *Subsidia hagiographica*, vol. 55, Bruxelles, 1973;
- Halkin, F., *Martyres grecs II-e-VIII-e siècles* (22 études), London, 1974;
- Leclercq, H., „Martyr”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, X, 2 (1932), col. 2359-2512;
- Lucius, E., Anrich, G. (Prot.), *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1965;
- Les martyres des premiers chrétiens*, introduce, text, traducere (în lb. greacă modernă), note de P. Christou, Tesalonic, 1978;
- Mihălcescu, I. Pr., „Clasicitatea creștină și cultul sfinților”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLII (1924), pp. 145-153;
- Mihălcescu, I. Pr., „Cultul martirilor în Biserica primară”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLII (1924), pp. 666-670;
- Orselli, A.M., *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna, 1965;
- Peterson, E., Frantz, A. P., Indelicato, S., „Martiro e martire”, în *Enciclopedia cattolica*, VIII (1952), col. 233-244;
- Rezuș, P., *Aghiologia ortodoxă*, Caransebeș, 1910;
- Rordorf, W., „Aux origines du culte des martyrs”, în: *Irénikon*, XLVI (1972), pp. 315-331;
- Saxer, V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, 1980;
- Sejaurné, P., „Saints (Culte des)”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV (1939), col. 870-978;
- Sergiulis, V., *Cinstirea acordată sfinților în Biserica Ortodoxă* (în lb. greacă), Larissa, 1974;

Strathmann, H., „Μάρτυς”, în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (ed.), IV (1939), pp. 477-520;

Streza, Laurențiu IPS, „Sfânt și sfințenie în Biserica Ortodoxă”, în vol. *Ale Tale dintru ale Tale*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2007, pp. 35-43;

Trombelli, I.C., *De cultu Sanctorum*, 2 vol., Bologna, 1740-1743.

c) Studii și colecții de folclor, în legătură cu sărbătorile sfinților la români:

Marian, S.F., *Sărbătorile la români*, vol. III (*Cincizecimea*), București, 1901;

Pamfile, T., *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului*, București, 1914;

Rădulescu-Codin, C., Mihalache, D., *Sărbătorile poporului, cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*, București, 1909.

CAPITOLUL XIII

NEOMARTIRII ȘI SFINȚII NAȚIONALI AI DIFERITELOR BISERICI ORTODOXE. SFINȚII ROMÂNI. SFINȚI CU MOAȘTE LA NOI ÎN ȚARĂ

1. Neomartirii și sfinții naționali ai diferitelor Biserici Ortodoxe

Credința în Hristos și Botezul creștin unesc într-o mare familie, a Bisericii, toate neamurile, toate stările sociale și toate vârstele: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus”, spunea Sf. Ap. Pavel (*Galateni* 3, 28); iar Sf. Ap. Petru adăuga: „În orice neam, cel ce se teme de Dumnezeu și face dreptate este primit de El” (*Faptele Apostolilor* 10, 35). De asemenea, într-una dintre rugăciunile Liturghiei Sf. Vasile cel Mare, Dumnezeu este invocat și laudat ca „Cel ce a făcut minuni prin sfinții Săi, care au bineplăcut Lui *din fiecare neam*”³⁶¹. Și într-adevăr mai toate popoarele creștine din antichitate au avut și au sfinții lor, începând cu grecii și romanii, care au dat cel mai mare contingent de sfinți din calendarul ortodox, continuând cu siriienii, daco-geții, egiptenii, persii, armenii, gruzinii (ivirii), celto-galii și alte neamuri, care formau imensul conglomerat etnic al Imperiului Roman din secolele I-IV ale erei creștine, pe teritoriul căruia a apărut și s-a răspândit creștinismul.

După creștinarea slavilor (secolul al IX-lea ș.u.) și după despărțirea Bisericii de Apus de trunchiul Bisericii Ecumenice (1054), atât grecii,

³⁶¹ *Liturghier*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 250.

cât și toate popoarele slave ortodoxe au continuat să-și îmbogățească lista sfinților din epoca de ecumenicitate a Bisericii (care sunt cinstiți în toată Ortodoxia), prin canonizarea unor *sfinți naționali*, al căror cult a rămas limitat numai la teritoriul Bisericilor respective sau numai la părți din ele.

Astfel, la popoarele ortodoxe din Balcani au fost înscrși în calendar în primul rând *sfinții misionari*, cărora se datorează creștinarea popoarelor slave: Sfinții Chiril și Metodie (cinstiți la toate popoarele ortodoxe slave) și ucenicii lor: Naum, Gorazd, Clement de Ohrida, Sava și Anghelar (cinstiți mai ales la bulgari și la sârbi), cneazul Vladimir și cneaghina Olga, creștinătorii rușilor, regele Boris la bulgari (2 mai) ș.a.

Acestora le-au urmat marii organizatori și reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe autocefale din Balcani, ierarhi, călugări și cărturari vestiți, ca Sfântul Simeon (fostul țar Ștefan Nemanja) și Arhiepiscopul Sava la sârbi³⁶², Sf. Ioan Rilski, Patriarhul Eftimie al Târnovei, Cuviosul Paisie de Hilandar (secolul al XVIII-lea) și Episcopul Sofronie Vraceanski († 1813 în București)³⁶³ la bulgari, Cuviosul Nicodim († 1406) la români ș.a.³⁶⁴

Cel mai mare număr de sfinți naționali l-au dat însă *neomartirii*, adică martirii mai noi, care au pătimit pentru credința lor din partea mahomedanilor, în timpul dominației turcești în Balcani (secolele XIV-XIX) și care sunt numeroși mai ales la greci³⁶⁵. Calendarele și *Mineiele*

³⁶² M. ȘESAN, *Cultul sfinților naționali în Biserica Ortodoxă Sârbă*, Cernăuți, 1935; Miloševići DESANKA, *Die Heiligen Serbien*, Belgrad, 1968; Sf. IUSTIN POPOVICI, *Viața Sfinților Sava și Simeon, ctitorii mănăstirii Chilandar din Athos și luminătorii sârbilor* (în lb. greacă), Atena, 1975; *Sfântul Sava*, Belgrad, 1977 (volum închinat aniversării a 700 de ani de la nașterea Sf. Sava Nemanja, 1275-1975).

³⁶³ Ultimii doi canonizați de Sinodul Bisericii Bulgare în 1964, cu zile de pomenire, primul, la 19 iunie, celălalt, la 11 martie; cf. *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (*Журнал Московской Патриархии*), 1965, 4, pp. 4-5.

³⁶⁴ Cf. Pr. Ene BRANIȘTE, „Unitate și varietate în cultul liturgic al Bisericilor Ortodoxe autocefale”, în: *Studii Teologice*, VII (1955), 7-8, pp. 429-431.

³⁶⁵ Sf. NICODIM AGHIORITUL, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, Atena, 1856; H. PAPADOPOULOS, *Neomartirii și poporul subjugat* (în lb. greacă), Atena, 1974; cf. S. SALAVILLE, „Pour un repertoire des néosaints de l'Église Orientale”, în: *Byzantion*, XX (1950), pp. 223-237; Arhim. H. STAVROPOULOS, *Neomartirii și revoluția greacă* (în lb. greacă), Atena, 1971; I. ANASTASIU, „Un scurt studiu despre neomartiri” (în lb. greacă), în *Anuarul științific al Facultății de Teologie a Universității din Tesalonica*, vol. XVI, Appendix 9, 1971, pp. 7-62.

grecești păstrează numele a vreo 126 de astfel de martiri cunoscuți, de origine greacă (trecuți și în sinaxarele din *Mineiele* românești), ca: Ioan din Ianina (Epir), ucis de turci la Constantinopol în secolul al XV-lea, Episcopul Serafim al Fanarului († 4 decembrie 1601), Patriarhul Grigorie V al Constantinopolului, ucis de turci în ziua de Paști a anului 1821 și canonizat în 1921, ș.a. Dar și celelalte popoare ortodoxe din Balcani, ca și popoarele nord-slave și-au dat contribuția lor de sânge la apărarea credinței creștine-ortodoxe, prin neomartiri ca: Sf. Gheorghe cel Tânăr (Nou) al Sofiei și Nicolae al Sofiei (ambii din secolele XV-XVI), Onufrie ș.a., la bulgari, marele despot Lazăr al sârbilor (15 iunie), Ioan Valahul la români, Antonie, Ioan și Eustație din Vilna (secolele XIV-XV) la lituanieni³⁶⁶ ș.a. În plus, Ortodoxia românească a dat, în secolele XVII-XVIII, un însemnat contingent de neomartiri și mărturisitori de origine ardeleană, care au suferit și au pierit apărându-și credința strămoșească, venerabile victime ale zelului prozelitic calvin și catolic, înarmat cu sabia stăpânitorilor politici ai Ardealului din acea vreme³⁶⁷.

Popoarele ortodoxe din Balcani au adăugat, la neomartirii lor din epoca dominației turcești, și câțiva sfinți ierarhi, teologi și pustnici athoniți de seamă, care au ilustrat istoria lor națională, bisericească și culturală, în secolele XIV-XIX, ca: Sf. Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului (temutul polemist antilatin din secolul al XIV-lea), Sf. Grigorie Palama, ilustrul teolog și mitropolit al Tesalonicului din secolul al XIV-lea († 1359), Sf. Nicodim Aghioritul, marele pustnic și cărturar athonit († 14 iulie 1809), canonizat în 1955 de către Patriarhia Ecumenică³⁶⁸, eremiții sârbi Petru și Ioanichie (secolele XIV-XV) ș.a.

Cultul sfinților naționali s-a accentuat și s-a dezvoltat concomitent cu sporirea numărului Bisericilor autocefale constituite în sânul Ortodoxiei mai ales începând din secolul al XVI-lea. Biserica Rusă se

³⁶⁶ PREDISLAV (egumenul mănăstirii cu hramul „Sfântul Duh” din Vilna), „Sfinții de la Vilna”, în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (Журнал Московской Патриархии), 1966, 12.

³⁶⁷ Silviu DRAGOMIR, *Istoria dezrobirii religioase a romanilor din Ardeal în secolul XVIII* (2 vol.), Sibiu, 1920, 1930; N. MLADIN, *Martirii Ortodoxiei* (conf.), Sibiu, 1945; vezi mai departe, la subcapitolul despre *Sfinții români*.

³⁶⁸ D. ECONOMIDIS, „Nicodim Aghioritul”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LIX (1941), și C. PAPOULIDIS, „Nicodème l'Hagiorite”, în: *Θεολογία* (Atena), XXXVII (1966), pp. 294-390, 576-590.

pare că deține întâietatea în ceea ce privește numărul sfinților autohtoni canonizați de ea. Într-adevăr, pe lângă cei pomeniți mai înainte, Biserica Rusă a canonizat numeroase personalități care au strălucit în istoria politică, religioasă și culturală a vechii Rusii și care se bucură astăzi de un cult, fie general, fie local, în această Biserică. De această cinste s-au învrednicit eroi naționali și mari conducători de oști, precum cneazul Alexandru Nevski († 1263) și țarul Dimitrie al Moscovei († 1591); ierarhi venerabili, ca Mitropolii Petru și Alexie ai Moscovei (secolul al XIV-lea) și Episcopul Dimitrie al Rostovului († 1709); pustnici, călugări și cuvioși iluștri în istoria spiritualității ruse, ca Sf. Antonie de la Lavra Pecerska din Kiev († 1063), Sf. Serghie de Radonej († 1392), Cuviosul Serafim de la Sarov († 1883, canonizat în 1903) ș.a.³⁶⁹

2. Sfinți daco-romani și sfinți români mai vechi

Numai Biserica Ortodoxă Română nu înscrisese până acum câțva timp, în calendarul și cultul ei, niciun sfânt de origine românească. Organizându-se sub directa dependență a Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol, ea a primit, în cultul ei, sinaxarul și calendarul (lista sfinților) din Biserica grecească, în care se află nu numai sfinții din epoca anterioară despărțirii Bisericilor, care sunt cinstiți în toată Ortodoxia, ci și sfinții naționali și neomartirii greci, introduși treptat în sinaxarele grecești după Marea Schismă, și chiar o parte din cei bulgari, sârbi și ruși. Oare să nu fi existat, printre români, personalități religioase cu viață îmbunătățită și cu suficiente merite duhovnicești, care să justifice cinstirea lor ca sfinți? Fără îndoială că au existat, așa cum au existat și

³⁶⁹ E. GOLUBINSKI, *Istoria canonizării sfinților în Biserica Rusă* (în lb. rusă), Moscova, 1903; N. POPESCU-PRAHOVA, *Canonizarea în Biserica Ortodoxă*, Cernăuți, 1942; *Minologhiul adevărat al tuturor sfinților ruși...* (în lb. rusă), Moscova, 1903; Pr. P. GNEDICI, „Sfinții care s-au glorificat pe pământul Rusiei” (în lb. rusă), în: *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (Журнал Московской Патриархии), 1954, 6; J. DANZAS, „Les saints de l’Église russe”, în vol. *Russie et Chrétienté*, Paris, 1937; G.T. SPASSKY, *Creația liturgică rusă după Mineiele contemporane* (în lb. rusă), Ed. YMCA (Ed. Asociației Mondiale a Tinerilor Creștini), Paris, 1951; P.G. FEDOTOV, *Sfinții Rusiei Vechi* (în lb. rusă), Paris, 1931; E. BEHR-SIGEL, „Études d’Hagiographie russe”, în: *Irénikon*, 1935, 3 și 6, 1936, 1 și 3.

la celelalte popoare ortodoxe, amintite mai înainte, unii dintre ei fiind chiar cinstiți de fapt în popor în locurile pe unde au trăit și au activat. Numai că, dintr-un exagerat spirit de modestie, de discreție și de subapreciere a tot ceea ce este al nostru, conducerea Bisericii românești din trecut n-a cutezat ori a tot amânat să canonizeze oficial pe vreuna dintre personalitățile ei religioase îndreptățite la această cinstire.

a) Astfel, în epoca persecuțiilor religioase din primele patru secole ale erei noastre, creștinismul dunărean a dat o sumedenie de martiri și sfinți dintre strămoșii noștri daco-romani din Tracia, Moesia și Dacia Traiană³⁷⁰, dintre care unii sunt încă și azi pomeniți în sinaxarele ortodoxe; amintim pe Mucenicii *Dasius* (*Tasios*)³⁷¹ și *Emilian Mărturisorul*³⁷² de la Durostorum (Silistra de azi), *Chiril* din Axiopolis (Cernavodă de azi)³⁷³, Preotul *Montanus* cu soția sa *Maxima* din Singidunum (Belgradul de azi)³⁷⁴, Episcopul-misionar *Niceta de Remesiana*³⁷⁵, Mucenicii *Niceta*

³⁷⁰ H. DELEHAYE, „Saints de Thrace et de Mésie”, în: *Analecta Bollandiana*, XXXI (1912); Jacques ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918; I.D. PETRESCU, *Martirii Crucii din ambele Dacii*, București, 1856; Pr. S. RELI, „Martiri creștini în țările daco-romane”, în vol. *Omagiu I.P.S. Nicolae Bălan*, Sibiu, 1940, pp. 699-709 (retipărit în *Istoria vieții bisericești a românilor*, vol. I, Cernăuți, 1942, p. 75 ș.u.); Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, 1980, p. 74 ș.u.; Pr. Ene BRANIȘTE, „Martiri și sfinți pe pământul Dobrogei de azi”, în vol. *De la Dunăre la Mare*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1977, pp. 34-62 (cu bibliografie la zi).

³⁷¹ Martir în persecuția lui Dioclețian († 303), pomenit la 20 noiembrie. Despre el, în afară de lucrările citate în nota precedentă, vezi: *Mineiul pe noiembrie*, la sinaxarul din Utrenia zilei de 20; textul grecesc al actului martiric, în *Ausgewählte Martyrerakten*, vol. III, R. KNOPF, KRÜGER (eds), Tübingen, 1920, pp. 91-95; T.M. POPESCU, „Martiriul Sfântului Dasius”, în vol. *Prinos Patriarhului Nicodim*, București, 1946, pp. 224-230; Pr. Ene BRANIȘTE, „Martiri creștini la Dunăre în timpul persecuțiilor. Martiriul Sfântului Dasius”, în *Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena*, 1976, pp. 85-95; cf. † GHERASIM TIMUȘ, *Dicționarul aghiografic*, București, 1898 p. 200; H. LECLERCQ, „Dasius”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV (1920), col. 273-283.

³⁷² Martir în persecuția lui Iulian Apostatul († 362), pomenit în *Mineiul pe iulie*, ziua 18, la sinaxar (în sinaxarul din *Ceaslovul* de București, 1945, e trecut la 8 ianuarie); cf. Diac. I. PULPEA-RĂMUREANU, *Sf. Mucenic Emilian din Durostor*, București, 1944.

³⁷³ Prăznuit la data de 26 aprilie, alături de Sfinții Mucenici *Chindeu* și *Tasie*.

³⁷⁴ Mucenici în persecuția lui Dioclețian și Maximian († 304), pomeniți la 26 martie; cf. Pr. Nicolae M. POPESCU, „Viața Sfântului Montanus, presviterul din Singidunum”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LII (1934), 3-4, pp. 145-147 (retipărit în vol. *Preoți de mir adormiți în Domnul*, București, 1942, pp. 6-10, cu lista izvoarelor la sfârșit).

³⁷⁵ Prăznuit la data de 24 iunie.

Romanul sau *Gotul*³⁷⁶, *Sava Gotul*³⁷⁷, Episcopii *Bretanion (Vetranion)*³⁷⁸ din secolul al IV-lea și *Teotim* ai Tomisului (Constanța de azi, † 20 iulie după 403)³⁷⁹, cei patru mucenici descoperiți la Niculițel: *Filippos, Attalos, Kamasis* și *Zoticos*³⁸⁰ ș.a.

b) Trecând apoi la epoca de după organizarea țărilor și a mitropoliilor românești (începând din secolul al XIV-lea), documentele vorbesc despre sfinți ca *Leontie de la Rădăuți*³⁸¹, făcător de minuni, al cărui trup zăcea nestrucăt (întreg) în Episcopia de la Rădăuți pe la începutul secolului al XVII-lea, sau *Vasile făcătorul de minuni*, de la Mănăstirea Moldovița (secolele XV-XVI), despre care amintesc unele scrieri străine³⁸². În cronici, în cântecele populare și în amintirea credincioșilor din preajma locurilor pe unde au trăit unii dintre marii noștri pustnici, se păstrează amintirea unor sfinți ca *Ioan egumenul de la Prislop*³⁸³ (din satul Silvaș, secolul al XVI-lea) sau *Daniil Sihastrul*, duhovnicul Sfântului Ștefan cel Mare, îngropat în Mănăstirea Voroneț, unde i se păstrează până astăzi mormântul³⁸⁴. Sfântul Mitropolit Dosoftei al Moldovei (secolul al XVI-lea) enumeră, în afară de cei de mai sus, o seamă de sfinți români, cinstiți în vremea lui, ca *Rafail de la Agapia*, ale cărui sfinte moaște le-a sărutat, precum și câțiva călugări moldoveni cu viață îmbunătățită, pe care i-a apucat în zilele lui, ca Părintele *Chiriac de la Bisericiani*, un alt *Chiriac de la Tazlău*, *Epifanie de la Voroneț*, *Partenie de la Agapia*, „Arhiepiscopul cel sfânt și minunat”, *Ioan de la Râșca și Secu*³⁸⁵ (episcopul Romanului), *Inochentie*

³⁷⁶ Martir în persecuția lui Atanaric († 372 sau 414), pomenit în sinaxarul din *Minei*, la 15 septembrie.

³⁷⁷ Înecat în râul Buzău († 372), pomenit în sinaxarul zilei de 12 aprilie; cf. Pr. Gheorghe SIBIESCU, „Sfântul Sava Gotul. La 1600 de ani de la mucenicia sa”, în: *Glasul Bisericii*, XXXI (1972), 3-4, pp. 335-388 (cu bogată bibliografie la zi).

³⁷⁸ Prăznuit la data de 25 ianuarie.

³⁷⁹ Trecut în dipticele Bisericii din Roma, ca sfânt cinstit și de barbari și de necredincioși, pentru minunile lui; cf. Pr. Ene BRANIȘTE, „Martiri și sfinți...”, pp. 51-52. În calendarul Bisericii noastre, Sfântul Ierarh Teotim este prăznuit la data de 20 aprilie.

³⁸⁰ Pr. Ene BRANIȘTE, „Martiri și sfinți...”, pp. 45-46.

³⁸¹ Prăznuit la data de 1 iulie.

³⁸² Liviu STAN, *Sfinții români*, Sibiu, 1945, pp. 14-20 și 45-47.

³⁸³ Prăznuit la data de 13 septembrie.

³⁸⁴ Liviu STAN, *Sfinții români*, pp. 29-44; Pr. P. REZUȘ, „Viața și faptele Sf. Daniil Sihastru”, în: *Studii Teologice*, VIII (1956), 3-4, pp. 227-240; C. TURCU, *Daniil Sihastru*, Iași, 1947.

³⁸⁵ Prăznuit la data de 30 august, alături de Sf. Ierarh Varlaam al Moldovei.

de la Pobrota și Eustatie³⁸⁶. Se mai păstrează de asemenea, în popor sau în mănăstirile prin care au trăit, amintirea Sfinților *Iosif și Chiriac de la Biserici*³⁸⁷, a Maicii *Teodora de la Sihla*³⁸⁸ (secolul al XVIII-lea), de care pomenește și scriitorul Calistrat Hogaș în însemnările sale de călătorii prin Munții Neamțului, a Cuviosului *Antonie din Vâlcea* († 1720), care a sihăstrit într-o peșteră săpată de el însuși în piatră, lângă Schitul Iezer din preajma comunei Cheia (în părțile vâlcene), a Cuviosului *Nifon* de la Schitul românesc Prodromu din Sfântul Munte³⁸⁹.

c) Pe alți români cu viață sfântă i-au venerat popoarele vecine, care i-au cinstit ca sfinți înaintea noastră. Astfel, la bulgari și la sârbi este cinstită, încă din secolul al XIV-lea, Sfânta *Teofana* (*Tofana*), pe numele ei de botez *Teodora* (*Todora*), fiica domnitorului Țării Românești Basarab I (secolul al XIV-lea) și mama țărilor bulgari Sratimir și Mihail Asen, care a fost căsătorită cu țarul bulgar Ivan Alexandru din Târnovo (secolul al XIV-lea) și apoi s-a călugărit (după 1352) într-o mănăstire de lângă Vidin, unde s-a distins prin viața ei pilduitoare și prin nevoințele ei ascetice, pentru care a fost trecută între sfinți, nu mult după moarte³⁹⁰. Un neomartir originar din Valahia (Țara Românească), martirizat de turci la Constantinopol († 12 mai 1662), și anume Sfântul *Ioan Valahul* (*Românul*), era cinstit de multă vreme în Biserica grecească, dar numele lui a fost trecut în sinaxarul zilei de 12 mai din *Mineiul* românesc pe această lună, abia din secolul al XIX-lea³⁹¹. Necunoscut a rămas la noi

³⁸⁶ Sf. DOSOFTEI AL MOLDOVEI, *Viețile Sfinților*, vol. IV, Iași, 1868, fila 152, la ziua de 9 iunie (reprodus și în alte colecții ulterioare de *Vieți de Sfinți și Mineie* românești pe decembrie, ca și la † MELCHISEDEC ȘTEFĂNESCU, *Oratoriu*, București, 1869, partea a II-a, pp. 47-48).

³⁸⁷ Prăznuiți la data de 1 octombrie.

³⁸⁸ Prăznuită la data de 7 august.

³⁸⁹ Liviu STAN, *Sfinții români*, Sibiu, 1945.

³⁹⁰ Vasile STOIAN-BERON, *Cercetări arheologice...*, Târnovo, 1887, pp. 95-126; N. CONSTANTINESCU, „Curtea Domnească din Argeș”, în: *Buletinul Monumentelor Istorice*, XL (1971), 3, p. 19; cf. Pr. Gheorghe MIHOCI-IAȘI, „O româncă trecută între sfinți în Biserica Ortodoxă Bulgară”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXI (1955), 1-2, pp. 23-24. Avem și un sfânt catolic de origine română (din Ardeal): *Fra Geremia da Vallachia* din ordinul Capucinilor († 1625), declarat *venerabil* la 1680 și cinstit încă în Italia (vezi D. NEDA, „Sfântul nostru”, în: *Cultura Creștină*, 1940, 1-2, pp. 79-87).

³⁹¹ Viața lui a fost scrisă de un contemporan grec, cărturarul Ioan Cariofil, și editată în grecește de Sf. NICODIM AGHIORITUL, în *Néon Μαρτυρολόγιον*, Veneția, 1799, pp. 89-91, tradusă în românește la începutul secolului al XIX-lea, în *Slujba Cuviosului Părintelui*

și Ieroschimonahul moldovean *Antipa de la Calopodești*, din secolul al XIX-lea, care a călugărit în Moldova, în Muntenia și la Athos, apoi s-a așezat în Mănăstirea rusească Valaam, unde a murit la 10 ianuarie 1882; numele lui a fost trecut de călugării ruși de la Athos în *Mineiul* rusesc pe ianuarie tipărit în Mănăstirea rusească Pantelimon din Athos, la 1906.

Așadar, precum zice Arhimandritul Anastasie Baldovin, „noi, românii, n-am fost lipsiți niciodată de oameni cuvioși și îmbunătățiți în viață; dar n-am trâmbițat aceasta, pentru modestia noastră, lăsând ca singur Dumnezeu să aprecieze valoarea sfințeniei monahilor noștri români”³⁹².

3. Primele canonizări de sfinți români

Abia în vremea păstoririi Patriarhului Justinian Marina († 1977) s-a tras brazdă nouă și în domeniul cultului sfinților din Biserica noastră. Sanționând o stare de fapt și răspunzând la repetatele cereri făcute în trecut de către glasuri autorizate din rândurile credincioșilor, ale clericilor și ale teologilor noștri³⁹³, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința sa din 28 februarie 1950, a făcut începutul canonizării sfinților de origine românească, hotărând:

a) Introducerea în întreaga noastră Biserică a cultului Sf. *Ioan Valahul*, amintit mai sus (cu zi de pomenire la 12 mai), precum și

nostru Dimitrie de la Basarabov [...] lângă care s-au adus acum și Pătimirea Sfântului Mucenic Ioan Românul, București, 1801, pp. 20-21. A fost trecut prima dată în sinaxarul zilei de 12 mai din *Mineiul* respectiv, tipărit de starețul Neonil la Neamț, în 1845. Pentru amănunte, vezi Liviu STAN, *Sfinții români*, la n. 18, pp. 57-69; Pr. A. CIUREA, „Trei sute de ani de la moartea de mucenic a Sfântului Ioan Valahul”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXX (1962), 5-6, pp. 493-514; Pr. Ene BRANIȘTE, „Viața și pătimirea Sfântului Ioan Valahul”, în: *Mitropolia Olteniei*, XVI (1964), 5-6, pp. 436-440.

³⁹² Prefață la *Viața și nevoințele cele monahale ale Prea Cuviosului Episcop al Râmnicului-Noul Severin, D.D. Calinic* (citată după ediția tipărită de Pr. Ic. D. Lungulescu, Craiova, 1930, p. 23).

³⁹³ Marius THEODORESCU-CARADA, *Câțiva sfinți*, București, 1920; I. LUPAȘ, „Eroi și mucenici ai Ortodoxiei”, în: *Revista Teologică* (Sibiu), XX (1930), 7-8, pp. 297-300; Gh. CIUHANDU, „Întru cinstirea și pomenirea sfinților români. Mucenici brâncoveni și ardeleni”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLIX (1931), 4, pp. 323-335; Pr. Liviu STAN, *Sfinții români*, la n. 18; N. MLADIN, *Martirii Ortodoxiei* (conf.), Sibiu, 1945.

introducerea sau recunoașterea formală a cultului local al unor martiri ai Ortodoxiei românești din Ardeal și al unor ierarhi români cu viață îmbunătățită, și anume (în ordinea vechimii lor):

b) Cuviosul Părinte *Iosif cel Nou de la Partoș*, mitropolit al Banatului din secolul al XVII-lea († 1650-1653), cu zi de pomenire la 15 septembrie³⁹⁴; sfintele sale oseminte se păstrează azi la catedrala mitropolitană din Timișoara;

c) și d) Mitropoliții *Iorest (Ilie)* și *Sava Brancovici* ai Ardealului, din secolul al XVII-lea, amândoi cu titlul de *mărturisitori* și zi comună de pomenire la 24 aprilie. Amândoi au suferit pentru apărarea Ortodoxiei românești din Ardeal împotriva încercărilor de calvinizare a românilor ortodocși, patronate de principii unguri ai Ardealului; cel dintâi a murit la Mănăstirea Putna la 12 martie 1678, iar al doilea în aprilie 1680³⁹⁵;

e), f) și g) Cuvioșii ieromonahi *Visarion Sarai* și *Sofronie din Cioara* († după 1776) și dreptcredinciosul țaran *Oprea Nicolae* (Miclăuș) din Săliștea Sibiului († după 1748), toți trei luptători împotriva unirii religioase cu Roma, în secolul al XVIII-lea, vor fi cinstiți cu titlul de *mărturisitori* și cu zi comună de pomenire la 21 octombrie³⁹⁶;

h) Sf. Ierarh *Calinic Cernicanul*, stareț al mănăstirii Cernica de lângă București și apoi episcop al Râmnicului, în secolul al XIX-lea († 1868), cu zi de pomenire la 11 aprilie (moaștele sale se află la Mănăstirea Cernica, unde a fost înmormântat)³⁹⁷.

³⁹⁴ Adormit la 15 august 1656, la Mănăstirea Partoș (azi biserică de sat), unde a fost înmormântat, era cinstit încă dinainte de moarte ca sfânt, pentru viața lui cuvioasă, pentru marea-i bunătate și pentru minunile săvârșite. La 30 de ani după moarte (1686), un sinod local al arhieriei din cuprinsul Mitropoliei de atunci a Banatului a recunoscut sfințenia lui, hotărând să fie cinstit ca sfânt (cel dintâi caz de canonizare oficială și expresă, în Biserica românească). Moaștele lui au fost dezgropate în septembrie 1956 și duse în catedrala mitropolitană din Timișoara, unde se află acum. Cf. Gheorghe COTOȘMAN, *Viața Sf. Iosif cel Nou, mitropolitul Timișorilor și a toată țara Banatului 1650-1656. La tricenunarul morții sale*, Timișoara, 1956.

³⁹⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, pp. 64-66, 77-88, cu bibliografia indicată la sfârșitul capitoului respectiv.

³⁹⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, pp. 382 ș.u., cu bibliografia indicată.

³⁹⁷ † ATHANASIE MIRONESCU, *Istoria Mănăstirii Cernica*, Cernica, 1930; *Viața și slujba Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica*, tipărite cu aprobarea Sfântului Sinod, București, 1957.

Slujbele acestor sfinți români, tipărite la început în filade separate, au fost introduse la zilele pomenirii lor, în edițiile ultime ale *Mineielor* românești.

4. Generalizarea cultului local al sfinților cu moaște la noi în țară

La aceeași dată, Sfântul Sinod a hotărât și generalizarea cinstirii, în toată Biserica românească, a unor sfinți mai vechi, de origine străină, ale căror sfinte moaște au fost aduse și se păstrează întregi în țara noastră și care erau cinstiți, de multă vreme, cu un cult local sau regional (mărginit mai mult în jurul locului unde se păstrează moaștele respective), și anume (în ordinea cronologică a aducerii moaștelor pe pământ românesc):

a) Sfânta Muceniță *Filofteia*, ale cărei sfinte moaște se păstrează la Curtea de Argeș în paraclisul Mănăstirii Sfântului Neagoe și care se serbează la 7 decembrie³⁹⁸;

b) Cuviosul *Nicodim cel Sfințit* de la Tismana († 26 decembrie 1406), care se serbează la 26 decembrie³⁹⁹; din sfintele sale moaște se păstrează doar degetul cel mare de la mâna dreaptă, la Mănăstirea Tismana;

³⁹⁸ Sfântă originară din Molivatul Traciei (în părțile Târnovei din Bulgaria de azi), ucisă în secolul al XII-lea de către tatăl ei, pentru marea ei milostivire către săraci. Moaștele ei au fost aduse în a doua jumătate a secolului al XIV-lea și depuse în Biserica „Sfântul Nicolae” din curtea Palatului domnesc de la Argeș, fiind mutate mai târziu în paraclisul nou al Mănăstirii lui Neagoe Vodă, unde se află și azi. Cf. D. MAZILU, „Sfânta Filofteia de la Argeș”, în *Memoriile Secției Literare* (Academia Română), seria III, vol. IV, București, 1932-1934; † GHERASIM TIMUȘ, *Dicționarul aghiografic*, pp. 297- 298; sinaxarul din *Mineiul pe decembrie*, ziua 7.

³⁹⁹ Originar din părțile Prilepului (probabil macedo-român) și venit în Țara Românească în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, unde a organizat monahismul românesc de formă athonită; înmormântat la Mănăstirea Tismana, de unde moaștele lui au fost luate și duse (probabil în secolul al XVII-lea sau al XVIII-lea) într-un loc rămas necunoscut până azi. Cf. N. DOBRESCU, *Întemeierea mitropoliilor și a celor dintâi mănăstiri din țară*, București, 1906, pp. 63-67; A. ȘTEFULESCU, *Mănăstirea Tismana*, București, 1909; N. IORGA, *Istoria Bisericii românești*, vol. I, București, 1928, p. 50 ș.u.; ȘTEFAN (Ieromonahul), *Viața Preacuviosului Părintelui nostru Nicodim sfințitul*, tipărită de Iosif Bobulescu, București, 1883; *Mineiul pe decembrie*, ziua 26 (la sinaxar); † GHERASIM TIMUȘ, *Dicționarul aghiografic*, pp. 611-612; Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, p. 284 ș.u. (cu bibliografia la zi).

c) Sf. Mucenic *Ioan cel Nou de la Suceava* (secolul al XIV-lea), cu zi de pomenire la 2 iunie⁴⁰⁰; moaștele sale se păstrează în Biserica „Sfântul Gheorghe” din Mănăstirea „Sf. Ioan cel Nou” de la Suceava;

d) Cuviosul *Grigorie Decapolitul*, ale cărui sfinte moaște se păstrează la Mănăstirea Bistrița din Oltenia și care se serbează la 20 noiembrie⁴⁰¹;

e) Cuvioasa *Parascheva cea Nouă*, ale cărei sfinte moaște se păstrează la Iași în catedrala mitropolitană și care se serbează la 14 octombrie⁴⁰²;

⁴⁰⁰ Sfânt originar din Trebizonda (Trapezunt, în Turcia de azi), martirizat pentru creștinia lui, în cetatea Akerman (Cetatea Albă) la 1330; de acolo moaștele lui au fost aduse de Alexandru cel Bun la 1402 și depuse în Biserica „Sfântul Gheorghe” – Mirăuți din Suceava, catedrala mitropolitană a Moldovei, de curând zidită, de unde, după ruinarea acesteia, au fost mutate în noua catedrală (cu același hram), zidită de Bogdan cel Orb și Ștefăniță Vodă în a doua decadă a secolului al XVI-lea, unde se află până azi (Mănăstirea „Sf. Ioan cel Nou” din Suceava). Pomenirea lui, fixată oficial la 2 iunie, se face de fapt în sărbătorile de vară ale Sf. Ioan Botezătorul (Nașterea și Tăierea Capului), precum și în joia săptămânii întâi după Rusalii (vezi *Sfânta și Dumnezeiasca Evanghelie*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2011, p. 354, la ziua de 2 iunie), prin pelerinajul masiv al credincioșilor din împrejurimi la sicriul cu moaștele lui. Cf. sinaxarul din *Mineiul* românesc pe iunie, ziua 2; † GHERASIM TIMUȘ, *Dicționarul aghiografic*, p. 435; S.F. MARIAN, *Sfântul Ioan cel Nou din Suceava*, București, 1896; Pr. Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor TARNAVSCHI, † NECTARIE COTLARCIUC (eds), Cernăuți, 1929, pp. 173-175; S. RELI, *Istoria vieții bisericești a românilor*, vol. I, p. 262 ș.u.; Pr. P. REZUȘ, „Viața și faptele Sf. Ioan cel Nou de la Suceava”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXII (1956), 6-7; † MELCHISEDEC ȘTEFĂNESCU, „Viața (slavonă) Sf. Ioan cel Nou de la Suceava, de mitropolitul Grigorie Țamblac”, în: *Revista pentru Istorie, Arheologie și Filologie* (București), II (1884), 3, pp. 163-174; A. TĂUTUL, *Viața și minunile Sf. Ioan cel Nou de la Suceava*, Suceava, ²1914; Anton I. POPESCU, *Viața, pătimirile și minunile Sf. Mucenic Ioan cel Nou de la Suceava*, Craiova, 1943; I. GRĂMADĂ, *Din Bucovina de altă dată*, București, 1926, pp. 42-53; N. DOBRESCU, *Din istoria Bisericii Române (sec. al XV-lea)*, București, 1910, p. 73 ș.u. (cu indicarea bibliografiei mai vechi); Pr. I. ZUGRAV, „Data serbării Sf. Ioan cel Nou de la Suceava”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXIV (1958), 9-10, pp. 763-779.

⁴⁰¹ Sfânt de origine grecească, din părțile Decapolei, de lângă Constantinopol (Asia Mică, Turcia de azi); a suferit ca mărturisitor pentru apărarea cultului sfințelor icoane (secolul al IX-lea), iar moaștele lui au fost aduse de la Constantinopol spre sfârșitul secolului al XV-lea, de către boierii Craiovești și depuse în biserica Mănăstirii Bistrița oltenească, zidită de ei (refăcută în secolele XVI-XIX), unde se află și acum; cf. sinaxarul din *Mineiul pe noiembrie*, ziua de 20; † GHERASIM TIMUȘ, *Dicționarul aghiografic*, pp. 339-340; Dragoș PETROȘANU, „Sf. Grigorie Decapolitul din Mănăstirea Bistrița”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LIX (1941), 11-12, pp. 682-703.

⁴⁰² Originară din Epivatul Traciei, de pe țărmul apusean al Mării Negre (Bulgaria de azi), a trăit probabil prin secolul al XI-lea († aprox. 1050); moaștele ei au fost aduse de domnitorul

f) Cuviosul *Dimitrie cel Nou (din Basarabi)*, ale cărui sfinte moaște se păstrează în Catedrala Patriarhală din București și care se serbează la 27 octombrie⁴⁰³.

La aceștia se pot adăuga Sfinții Mucenici *Zotic, Atal, Camasie* și *Filip*, din secolul al IV-lea, ale căror sfinte moaște, descoperite la Niculițel în Dobrogea, sunt depuse la Mănăstirea Cocoș din jud. Tulcea. Ei sunt pomeniți în vechile martirologii creștine și în calendarul actual la 4 iunie.

Dintre cei enumerați mai înainte, Sfânta Filoftea, Sfânta Parascheva și Sf. Dimitrie din Basarabi erau cunoscuți și cinstiți și la bulgari, pentru că se născuseră pe teritoriul sud-dunărean. Cultul celorlalți rămăsese necunoscut nu numai la toate celelalte popoare ortodoxe, ci și în Biserica Greco-Catolică din Ardeal, care trecuse în sinaxarele ei numai pe Cuviosul Grigorie Decapolitul (deoarece acesta aparține epocii anterioare despărțirii Bisericilor). Local la început, apoi regional, cultul lor avea tendință de largire în Biserica Ortodoxă Română, mai ales cinstirea

Vasile Lupu al Moldovei la 1641 și depuse în frumoasa Biserică „Sfinții Trei Ierarhi” din Iași, zidită atunci de el, unde au stat până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, când au fost mutate în catedrala mitropolitană, unde se află și azi. Sărbătoarea ei (la 14 octombrie) e numită în popor și *Vinerea Mare*, pentru că în grecește Παπασκευή înseamnă *Vineri*. I se spune Sf. *Parascheva cea Nouă*, spre a fi deosebită de o altă sfântă mai veche, cu același nume, martiră în persecuția lui Dioclețian († 304), pomenită la 26 iulie și numită la ruși *Piatnița (Sfânta Vineri)*, iar la bulgari, *Petka*. Cf. † MELCHISEDEC ȘTEFĂNESCU, *Viața și minunile Cuvioasei Maicei noastre Paraschivei cea Nouă și istoricul sfintelor ei moaște*, București, 1889; M. ȘESAN, „Cinstirea Cuvioasei Paraschiva”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXI (1955), 3, pp. 130-136; M. ȘESAN, „Viața Cuvioasei Paraschiva – Note critice”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXIII (1957), 3-4, pp. 260-268; D. STĂNESCU, *Viața și minunile Cuvioasei Paraschiva*, București, 1938; Pr. S. PORCESCU, „Sfânta Paraschiva cea Nouă”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXII (1956), 3-4, pp. 122-151; Iulian ȘTEFĂNESCU, „Viața Sfintei Paraschiva cea Nouă de Matei al Mirelor”, în: *Revista Istorică Română*, III (1932), 3, p. 350 ș.u.; † GHERASIM TIMUȘ, *Dicționarul aghiografic*, pp. 642-643; T. PAMFILE, *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului*, București, 1914, p. 59 ș.u.

⁴⁰³ De origine din satul Basarabov (Bulgaria de azi), trăitor probabil în secolul al XIII-lea; moaștele lui au fost dăruite de generalul rus Petru Salticov Mitropolitului Grigorie al Ungrovlahiei, la cererea acestuia și depuse în catedrala mitropolitană din București, la 13 iunie 1774. Cf. sinaxarul din *Mineiul pe octombrie*, ziua 27; † GHERASIM TIMUȘ, *Dicționarul aghiografic*, p. 209; *Viața și slujba Cuviosului Părintelui nostru Dimitrie de la Basarabov* (mai multe ediții, începând cu cea din *Viețile Sfinților pe luna octombrie*, Neamț, 1809).

Sfintei Parascheva, care se generalizase mai de mult în toată Biserica noastră⁴⁰⁴. Slujbele alcătuite spre cinstirea lor și tipărite la început în filade separate, au fost încadrate în *Mineiele* românești la zilele respective, începând cu ediția *Mineielor* tipărite de starețul Neonil la Neamț, în 1845.

În bisericile unor mănăstiri mai mari (Neamț, Putna, Secu, Râșca, Slatina, Cernica, Hurezi), precum și în unele biserici catedrale și urbane mai importante din țara noastră (catedralele episcopale din Roman și din Râmnicu-Vâlcea, catedrala mitropolitană din Craiova, Bisericile „Sfântul Gheorghe” – Nou și Zlătari din București), se mai păstrează încă multe *părți* (mai mari sau mai mici) *din moaștele altor sfinți*, aduse în țară din diverse locuri (mai ales din Muntele Athos) și în diferite împrejurări, cele mai multe fiind cumpărate sau dobândite de voievozii și boierii români din trecut și depuse în bisericile ctitorite ori renovate și înzestrate de ei. Amintim dintre acestea: capul Sfintei Mucenițe *Tatiana* (12 ianuarie), capul și mâna dreaptă a Sfântului *Nifon*, Patriarhul Constantinopolului (11 august) și capetele Sfinților Mucenici *Serghie* și *Vah* (7 octombrie), toate păstrate mai înainte la Curtea de Argeș, iar azi la catedrala mitropolitană din Craiova; capul Sfântului *Grigorie Teologul* (25 ianuarie), la Mănăstirea Slatina din Moldova (adus de ctitorul mănăstirii, Alexandru Lăpușneanu, de la Constantinopol, la 1552); *părți* din moaștele Sf. Mucenic *Ciprian* (2 octombrie) la Biserica Zlătari din București⁴⁰⁵.

Atât solemnitățile pentru extinderea cultului local al sfinților mai vechi, cu moaștele la noi în țară, cât și cele pentru proclamarea solemnă a canonizării noilor sfinți români și pentru inaugurarea oficială a cultului lor, au avut loc în cursul lunii octombrie din anul 1955, după un program dinainte stabilit de Sfântul Sinod, în conformitate cu regulile și uzanțele tradiționale respectate în celelalte

⁴⁰⁴ Sărbătoarea ei era trecută între sărbătorile cu ținere ale sfinților în *Regulamentul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române asupra sărbătorilor*, din mai 1874 (în: *Biserica Ortodoxă Română*, III, 10, pp. 24-25).

⁴⁰⁵ O listă a câtorva din aceste părțicele de sfinte oseminte păstrate pe pământul românesc, vezi la Ierodiac. FIRMILIAN (Marin), *Cartea de rugăciuni pentru tot creștinul*, Ed. Albina, București, 1937, pp. 188-191.

Biserici Ortodoxe autocefale pentru asemenea împrejurări⁴⁰⁶, după ce se întocmiseră și slujbele sfinților respectivi⁴⁰⁷. Biserica noastră a trăit atunci zile înălțătoare și de neuitat, unice până acum în istoria vieții ei religioase, de față fiind și întâistătători sau delegați ai mai tuturor Bisericilor Ortodoxe autocefale surori (Patriarhia Ecumenică din Constantinopol, Biserica din Grecia, Biserica Rusă, Biserica Bulgară ș.a.)⁴⁰⁸. Proclamarea solemnă a canonizării și inaugurarea oficială a cultului Sf. Iosif cel Nou de la Partoș s-au făcut separat, la Timișoara, un an mai târziu (septembrie 1956), când s-au împlinit exact 300 de ani de la moartea sfântului⁴⁰⁹.

5. Alte canonizări de sfinți români

Procesul de canonizare a sfinților români, început în 1955, a continuat și sub înțeleapta arhipăstorire a următorilor Întâistătători ai Bisericii Ortodoxe Române. Astfel, sub patriarhatul vrednicului de pomenire Patriarh Teoctist, a avut loc, între 20-21 iunie 1992, o nouă canonizare de sfinți români:

a) Sf. Ierarhi *Iosif Mărturisitorul* din Maramureș (24 aprilie), *Ghelasie* de la Rămeț (30 iunie), *Leontie* de la Rădăuți (1 iulie) și *Antim Ivireanul* (27 septembrie);

⁴⁰⁶ Pr. Liviu STAN, „Despre canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă”, în: *Ortodoxia*, II (1950), 2, pp. 260-278; Pr. Liviu STAN, „Despre rânduiala canonizării solemne a sfinților în Ortodoxie”, în: *Mitropolia Olteniei*, VII (1955), 7-9, pp. 416-428.

⁴⁰⁷ Cf. Pr. Grigore POPESCU, Pr. Gheorghe MOISESCU, † EFREM ENĂCHESCU, Pr. Ene BRANIȘTE, *Viața și slujba Sf. Ierarh Calinic de la Cernica, episcopul Râmnicului-Noul Severin, ce se prăznuiește în ziua de 11 aprilie*, București, 1957; *Viața și slujba Sfinților Ierarhi și Mărturisitori Iorest și Sava, mitropoliți ai Ardealului, ce se prăznuiesc în ziua de 24 aprilie și a Cuvioșilor Mărturisitori ai dreptei credințe Visarion Sarai și Sofronie de la Cioara și a Mucenicului Oprea din Săliște, ce se prăznuiesc în ziua de 21 octombrie*, București, 1957 (scrise de colectivul profesorilor de la fostul Institut Teologic din Sibiu).

⁴⁰⁸ Vezi reportajele din *Biserica Ortodoxă Română*, LXXIII (1955), 11-12, pp. 1066-1222, unde sunt tipărite și tomosurile sinodale respective; cf. *Biserica Ortodoxă Română*, LXXIV (1956), 1-2, pp. 28-50.

⁴⁰⁹ Vezi reportajul de Gheorghe COTOȘMAN, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXIV (1956), 10-11 pp. 893-928.

b) Sf. Mucenici și Preoți Mărturisitori *Ioan* din Galeș și *Moise Măcinic* din Sibiel (21 octombrie), Sf. Martiri Brâncoveni, *Constantin Voievod*, cei patru fii ai săi: *Constantin*, *Ștefan*, *Radu* și *Matei*, și sfetnicul *Ianache* (16 august);

c) Sf. Cuvioși *Ioan Casian* și *Gherman* din Dobrogea (28 februarie), *Ioan Iacob* (*Hozevitul*) de la Neamț (5 august), *Ioan* de la Prislop (13 septembrie), *Daniil Sihastrul* (18 decembrie) și Sf. Cuvioasă *Teodora* de la Sihla (7 august);

d) Dreptcredinciosul Voievod *Ștefan cel Mare* și *Sfânt* (2 iulie).

Sub arhipăstorirea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, canonizările sfinților români au constituit o preocupare importantă, fiind trecuți în rândul sfinților:

a) Sf. Ierarhi *Pahomie* de la Gledin, episcopul Romanului (14 aprilie), *Simion Ștefan* (24 aprilie), *Grigorie Dascălul*, mitropolitul Țării Românești (22 iunie), *Varlaam*, mitropolitul Moldovei (30 august), *Teodosie* de la Brazi, mitropolitul Moldovei (22 septembrie), *Iachint*, mitropolitul Țării Românești (28 octombrie), *Andrei Șaguna*, mitropolitul Transilvaniei (30 noiembrie), *Dosoftei*, mitropolitul Moldovei (13 decembrie), *Petru Movilă* (22 decembrie);

b) Sf. Mucenici *Ermil* și *Stratonic* (13 ianuarie), Sf. Sfințit Mucenic *Irineu*, episcop de Sirmium (6 aprilie), Sf. Mucenici *Pasicrat* și *Valentin* (24 aprilie), *Maxim*, *Cvintilian* și *Dadas* din Ozovia (28 aprilie), *Iuliu Veteranul* (27 mai), *Isihie* (15 iunie), *Epictet* preotul și *Astion* monahul (8 iulie), *Donat* diaconul, *Romul* preotul, *Silvan* diaconul și *Venust* (21 august), Sf. Mucenic *Lup* (23 august), *Claudiu*, *Castor*, *Sempronian* și *Nicostrat* (9 noiembrie), Sf. Martiri și Mărturisitori Nășăudeni *Atanasie Todoran* din Bichigiu, *Vasile* din Mocod, *Grigorie* din Zagra și *Vasile* din Telciu (12 noiembrie), Sf. Mucenic *Hermes* (31 decembrie).

c) Sf. Cuvioși *Antipa* de la Calapodești (10 ianuarie), *Ioan Casian* (28 februarie), *Vasile* de la Poiana Mărului (25 aprilie), *Irodion* de la Lainici (3 mai), *Rafail* și *Partenie* de la Agapia Veche (21 iulie), *Ioanichie cel Nou* de la Muscel (26 iulie), *Iosif* de la Văratec (16 august), *Dionisie Exiguul* (1 septembrie), *Simeon* și *Amfilohie* de la Pângărați (7 septembrie), *Onufrie* de la Vorona și *Chiriac* de la Tazlău (9 septembrie),

Iosif și Chiriac de la Bisericiani (1 octombrie), *Paisie* de la Neamț (15 noiembrie)⁴¹⁰, *Antonie* de la Iezerul Vâlcii (23 noiembrie), *Gheorghe* de la Cernica și Căldărușani (3 decembrie).

d) Sf. Voievod *Neagoe Basarab* (26 septembrie).

6. Importanța canonizării sfinților români

Actul primei canonizări oficiale a unor sfinți români a avut o valoare cu adevărat istorică. Dându-le satisfacție unei dorințe firești și legitime a credincioșilor noștri, care își cinsteau de fapt de multă vreme pe sfinții răsați din mijlocul lor, s-a îndreptat prin aceasta o neglijență regretabilă față de marile personalități religioase ale neamului nostru, care erau perfect îndreptățite la o astfel de cinste și dintre care, precum am văzut, unele fuseseră deja remarcate și cinstite ca sfinți chiar în Bisericele altor popoare ortodoxe.

Totodată, s-a reabilitat și s-a întărit încrederea și mândria noastră legitimă, de creștini ortodocși. Suntem acum conștienți că și din neamul nostru Dumnezeu poate ridica sfinți; iar viața lor îmbunătățită și faptele lor minunate, săvârșite în slujba lui Dumnezeu și a semenilor lor, constituie pentru noi pildă, model și imbold de a le călca pe urme și a le imita virtuțile.

Trecând acum pe plan mai larg, interortodox, generalizarea cultului local al sfinților de origine străină, dar cu moaște la noi în țară, dintre care unii sunt cinstiți și în țările lor de origine, precum și participarea reprezentanților unor Biserici Ortodoxe autocefale la solemnitățile pentru proclamarea canonizărilor, au constituit un fericit prilej și mijloc de reluare a legăturilor interortodoxe și de întărire a sentimentului și a spiritului de frățietate, de comuniune spirituală și de solidaritate, care unește Biserica noastră cu celelalte Biserici Ortodoxe surori. „Numele, faptele și cinstea sfinților circulă de la un popor la altul. Aceasta le apropie și le bucură în manifestarea aceluiași sentiment religios, ridicându-se

⁴¹⁰ Despre cinstirea ca sfânt a acestuia de către călugării de la Neamț, în: *Mitropolia Olteniei*, VIII (1956), 8-9, p. 478, n. 89.

peste hotare pământești și peste deosebiri de neam și limbă și face din ele o mare comunitate sufletească, unită și solidară în fața celor de altă credință”⁴¹¹.

Prin începutul canonizării sfinților răsăriți din mijlocul poporului nostru, s-a dat și se dă în continuare o replică strălucită acelor cercuri catolice și protestante care susțin că Biserica Ortodoxă, încremenită în formalismul cultului ei, n-ar mai fi capabilă să ofere credincioșilor ei climatul și posibilitatea trăirii unei vieți de înaltă spiritualitate, care să rodească sfinți⁴¹².

Pe scurt, actul istoric al primelor canonizări de sfinți români depășește în importanță hotarele Bisericii noastre și capătă un interes mai larg, interortodox și interconfesional. Numele conducătorilor Bisericii Ortodoxe Române și al tuturor celor care au depus stăruință și osteneală pentru împlinirea unei mari lipse de care suferea până atunci Biserica noastră vor rămâne pe veci legate de acel act epocal și vor trebui pomenite cu cinste și recunoștință în viitor.

⁴¹¹ Teodor M. POPESCU, „Însemnătatea canonizării sfinților români”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXI (1953), 5-6, p. 498.

⁴¹² Isidor TODORAN, „În legătură cu canonizarea sfinților români”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVI (1958), 5-6, p. 465 ș.u.

CAPITOLELE XIV-XV

POSTURILE DIN CURSUL ANULUI BISERICESC

1. Ce este postul? Diferite păreri despre originea lui

Pe lângă instituția sacră a sărbătorilor, despre care am vorbit până acum, o altă rânduială disciplinară cu care Biserica îndrumă viața credincioșilor ei pe căile adevăratei trăiri creștine, ale virtuții și ale cinstirii de Dumnezeu este aceea a posturilor din cursul anului bisericesc.

Postul, adică abținerea totală sau parțială de la anumite alimente, pe un timp mai lung sau mai scurt, este o practică existentă, în diferite forme, în mai toate religiile, vechi și noi, ale omenirii.

Asupra originii postului părerile sunt împărțite. Cei mai mulți îl leagă de cultul morților din vremuri străvechi. Astfel, după unii, postul își are originea în sacrificiile de animale, care erau aduse pentru cei morți și de care cei vii nu trebuiau să se atingă. Alții cred că durerea pricinuită de moartea ființelor dragi a avut ca urmare firească neglijarea mâncării și băuturii, ceea ce cu timpul a devenit un semn convențional de doliu, făcând astfel parte din riturile legate de cultul morților. Unii cred că originea postului ar trebui căutată în frica de contaminare; atingerea obiectelor sau consumarea alimentelor contaminate de mort ar fi produs o mare frică, lucru care ar fi determinat familia la abținerea, pentru un anumit timp, de la mâncare și băutură; deci și aici ar fi vorba de o practică tot în legătură cu cultul morților. În fine, unii cred că originea postului trebuie căutată într-o simplă practică de sobrietate și de temperanță, recomandată și uneori experimentată de marii înțelepți, filosofi sau întemeietori de religii. De la acest post igienic s-ar fi ajuns la ideea unui post cu caracter religios, mai ales pentru faptul că, în anumite

cazuri, postul a prilejuit viziuni religioase⁴¹³. Uneori el este practicat ca un exercițiu de penitență, alteori ca un mijloc de pregătire pentru săvârșirea unor acte religioase sau unor fapte importante din viață, alteori ca un rit de doliu (formă de exprimare a durerii sau a tristeții) sau de purificare (curățire). Uneori a fost considerat și practicat ca un mijloc pentru a avea viziuni, alteori – dezbrăcat complet de caracterul religios – se practică pur și simplu ca un mijloc igienic pentru refacerea sau păstrarea sănătății fizice, fiind recomandat ca atare chiar de știința medicală.

2. Postul în diferite religii și în Vechiul Testament

a) În general, majoritatea religiilor au acordat o mare importanță postului, practicându-l sub diferite forme și din diferite motive. Astfel, egiptenii și babilonienii practicau postul socotindu-l ca un mijloc eficient pentru expierea sau ispășirea păcatelor. Grecii și romanii îl practicau dându-i caracter atât igienic, cât și religios. În cultul zeiței Ceres (Demeter), postul era socotit ca un mijloc de câștigare a unor puteri spirituale și se practica în riturile de pregătire și de inițiere în misterele cultului respectiv (ca în cultul lui Mithra). Atletilor și gimnaștilor li se prescriau anumite zile de post înainte de jocurile olimpice, de întrecerile sau de luptele din circuri, palestre și arene. Celebrul medic al antichității păgâne, Hipocrate, care a ajuns la adânci bătrâneți, atribuia longevitatea sa postului, spunând că niciodată nu s-a ridicat de la masă sătul de tot. De asemenea, filosoful Pitagora propovăduia adepților săi asceză, în cadrul căreia postul și abținerea aveau rol de căpetenie.

Pentru budiștii și brahmanii de azi, postul este o regulă de viață. Mahomedanii au și ei un post mare, numit *Ramadan* (*Ramazan*), în timpul căruia nu mănâncă nimic, de la răsăritul soarelui până seara⁴¹⁴.

b) În Vechiul Testament, postul practicat de evrei era prescris prin poruncile pozitive socotite ca date de Dumnezeu prin Moise și Profeți,

⁴¹³ Amănunte la Fernand CABROL, „Jeune”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, VII, 2 (1927), col. 2481 ș.u.

⁴¹⁴ Emilian VASILESCU, *Istoria religiilor*, București, ²1982, passim.

fiind reglementate prin dispoziții precise din Lege, privitoare mai ales la timpurile de post. Astfel, Dumnezeu Însuși orânduiește, prin Moise, postul din ziua Curățirii sau Ispășirii (*Leviticul* 16, 29; 23, 32: ziua a zecea din luna a șaptea).

După captivitate s-au adăugat noi posturi generale, pe lângă cele vechi, din luna a șaptea (sărbătoarea Ispășirii), și anume posturile din lunile a patra, a cincea, a șasea și a zecea și cel din ajunul sărbătorii Purim (*Zaharia* 7, 5; 8, 19; *Estera* 9, 31). În general, acestea țineau câte o zi. În vremea Mântuitorului, evreii țineau în fiecare lună a anului câte o zi sau mai multe (izolate) de post; cei mai zeloși, și mai ales fariseii, posteau regulat câte două zile pe săptămână, și anume luna și joia (*Luca* 18, 12)⁴¹⁵. Se mai instituiau posturi generale speciale (incidentale), în împrejurări triste din viața publică a evreilor (ca moartea regelui) sau pentru înlăturarea unor mari nenorociri, socotite pedepse dumnezeiești (cf. *Judecătorii* 20, 26; *Estera* 4, 16; *Ieremia* 36, 9; *Ioil* 2, 12).

Cât privește postul particular, practicat de diferite persoane în diverse momente și împrejurări, el este amintit în Cărțile Sfinte ale Vechiului Testament. Astfel, Moise a postit 40 de zile pe Muntele Sinai înainte de a primi Tablele Legii (*Ieșirea* 34, 28); Daniel în Babilon a postit trei săptămâni (*Daniil* 10, 2-3); regele David postea adesea cu pocăință (*Psalmul* 34, 13; 108, 23). Vedem de asemenea postind pe regele Ahav (*3 Regi* 21, 27-29), pe Prorocul Ilie (*3 Regi* 19, 8), pe Ezdra (*Ezdra* 8, 21; 10, 6), pe Prorocița Ana (*Luca* 2, 36-37).

De obicei, evreii însoțeau postul alimentar (abținerea de la mâncare și băutură) cu rugăciuni de căință și cu frângerea inimii pentru păcatele săvârșite, manifestată prin anumite semne exterioare ale întristării: presărarea cenușii pe cap, plângerea, smolirea feței, uneori îmbrăcarea în sac și sfâșierea veșmintelor (cf. *Matei* 6, 16-17). Profeții caută să spiritualizeze postul, accentuând că renunțarea la mâncare și băutură trebuie asociată cu acte de virtute și de dreptate socială (smerenie, pocăință sinceră, milostenie, înlăturarea asupririlor și a nedreptăților, cf. *Isaia* 58, 3 ș.u.; *Ieremia* 14, 12; *Tobit* 12, 8).

⁴¹⁵ Cf. *Didahia celor 12 Apostoli*, 8; *Constituțiile Apostolice*, VII, 23, în: Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 568, 719.

3. Concepția creștină despre post

Mântuitorul Însuși a practicat postul. El a postit 40 de zile înainte de începutul activității Sale publice (*Matei* 4, 2; *Marcu* 1, 13; *Luca* 4, 1-3) și a învățat pe ucenicii Săi, atât prin cuvânt, cât și prin faptă, că postul este inseparabil de rugăciune (*Matei* 4, 1; *Marcu* 9, 29). El l-a recomandat ca pe un mijloc de luptă împotriva ispitelor și a puterii diavolului (*Matei* 17, 21), stăruind că nu trebuie practicat numai cu forme externe, după obiceiul iudeilor, ci cu voie bună și cu conștiința că, postind, săvârșești o faptă bineplăcută lui Dumnezeu (*Matei* 5, 16).

Sfinții Apostoli au practicat și ei postul. Astfel, Sf. Ap. Pavel a postit și a îndemnat pe fiii săi duhovnicești să practice postul, unit cu rugăciunea (*Faptele Apostolilor* 9, 9; 13, 2-3; 14, 23; 2 *Corinteni* 6, 5; 1 *Corinteni* 7, 5).

Mențiuni despre practicarea postului după epoca apostolică găsim apoi la numeroși scriitori creștini, ca Barnaba, Sfântul Iustin, Sfântul Policarp, Herma, Clement Alexandrinul, iar începând din secolul al IV-lea, mărturiile sunt prea numeroase ca să mai stăruim asupra lor.

Sfinții Părinți practicaul postul, după pilda Mântuitorului și a Sfinților Apostoli, relevând foloasele lui pentru trupul și sufletul omului⁴¹⁶.

De aceea, creștinismul a dat postului o însemnătate mare în viața religioasă și mai ales în viața monahală, făcând din el un act de virtute și de cult, un mijloc de progres în viața spirituală, de luptă împotriva patimilor și a poftelor și totodată un semn de respect și de omagiu adus lui Dumnezeu. S-a accentuat îndeosebi sensul spiritual al postului,

⁴¹⁶ Sf. VASILE CEL MARE, *Omilia I și a II-a despre Post*, în PG 31, col. 163-198; Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia despre post și milostenie*, în PG 48, col. 1059-1062; *Omilie la săptămâna de mijloc a postului*, în PG 59, col. 701-704; *Omiliile I-VII despre post*, în PG 60, col. 711-724; *Omilia despre post*, în PG 61, col. 787-790; *Omilia la începutul postului*, în PG 62, col. 727-728 și 745-748; *Omilie despre post*, în PG 62, col. 731-738, 757-760; *Omilie despre post și despre David*, în PG 62, col. 759-764; *Omilie despre post și despre profeți*, în PG 62, col. 15-16; ASTERIE AL AMASIEI, *Cuvântare la începutul postului*, în *Omilii și predici*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1942, p. 251 ș.u.; Sf. IOAN DAMASCHIN, *Despre sfintele posturi*, în PG 95, col. 63-78; Sf. TEODOR STUDITUL, *Cuvântarea 47 despre post*, în *Cuvintele Sf. Teodor Studitul*, tipărite de At. Dincă, 1940, pp. 223-226; cf. Pr. Pavel GROȘTI, „Din cugetările Sfinților Părinți despre post” (după texte rusești), în: *Glasul Bisericii*, XVI (1957), 3, pp. 147-150.

precizându-se că postul adevărat constă nu numai în abținerea voluntară de la mâncare și băutură, ci într-o străduință neîncetată de a domina, cu spiritul, cu voința, toate patimile și poftele, instinctele și pornirile inferioare ale trupului, care îl apropie pe om de animale. Este vorba deci nu numai de o renunțare temporară, conștientă și consimțită, la satisfacerea unui instinct natural – nevoia de hrană –, ci de un efort pentru înnoirea vieții, prin întronarea supremației spiritului asupra trupului și a sufletului; iar această strădanie este legată cu o luptă grea, care constă în întărirea voinței și a rațiunii sănătoase, în disciplinarea instinctelor, în înfrânarea sufletului, tinzând la stabilirea unui echilibru lăuntric, în care spiritul – adică partea superioară și nobilă a ființei noastre – să domine toată viața omului.

Iată de ce postul face parte din mijloacele de cultivare și desăvârșire a sufletului, fiind inseparabil de alte virtuți și acte creștine, ca rugăciunea, căința, smerenia, milostenia. El slăbește, atenuează sau chiar stinge puterea patimilor și a instinctelor, constituind deci o formă sau un auxiliar al sânguinței continue spre desăvârșire. Prin urmare, numai atunci este postul desăvârșit (post complet sau adevărat), când abținerea de la mâncărurile de dulce (postirea de bucate sau de alimente) este unită cu efortul spre virtute și progres spiritual, cu încordarea voinței spre purificarea sufletului, spre alungarea gândurilor și dorințelor păcătoase, spre înfrânarea de la răul moral (păcat). „Postește, dar, lui Dumnezeu, un post ca acesta: să nu faci nicio faptă rea în viața ta, ci slujește Domnului cu inimă curată, păzind poruncile Lui și mergând pe calea hotărârilor Lui; să nu se suie în inima ta nicio faptă rea; crede, însă, lui Dumnezeu, că dacă vei face acestea, dacă te vei teme de El și dacă te vei înfrâna de la orice lucru rău, vei trăi în Dumnezeu. Dacă vei face acestea, vei posti post mare și primit de Domnul”, zice unul dintre discipolii apostolilor⁴¹⁷. Cu alte cuvinte postul extern se completează cu postul intern, sau „postul de bucate” se desăvârșește prin „postul de păcate”, însoțit de rugăciune⁴¹⁸.

⁴¹⁷ HERMA, *Păstorul, Pilda (Asemănarea)* V, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. D. Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 271.

⁴¹⁸ Cf. † NICOLAE MLADIN, Pr. Dumitru STĂNILOAE et al., *Teologia Morală Ortodoxă – pentru Institutele Teologice*, vol. II (*Morala Specială*), București, 1980, pp. 55-56.

De aceea e nevoie, din timp în timp, de zile sau perioade de postire, în care lupta spirituală cu patimile trupești și sufletești trebuie ajutată și intensificată printr-o strunire mai atentă și mai aspră a trupului, pentru ca acesta să devină (rămână) un instrument docil și apt pentru realizarea năzuințelor superioare ale spiritului, pentru ridicarea lui către Dumnezeu, izvorul și întruparea desăvârșită a Binelui și a Perfecțiunii.

Postul este conceput deci și practicat în creștinism ca un mijloc de progres în virtute și ca un act de cult, ca o jertfă vie de evlavie, de căință, de supunere față de Dumnezeu și un mod de cinstire a Lui. El nu este numai un efort de a supune, a domina și a birui ceea ce este rău și inferior în noi, ci și o dorință de a ne apropia de modul de viață înțergesc, ca și de Dumnezeu, de a-I plăcea și a ne aseăna cu El, căci – precum spune Sf. Simeon al Tesalonicului – nici Dumnezeu, nici îngerii nu au nevoie de hrană⁴¹⁹; de aceea, de regulă, postul religios se încheie și se încununează prin împărtășirea cu Sfântul Trup și Sânge al Domnului, care este în acest caz o pecetluire și o încununare a străduințelor noastre ascetice și duhovnicești. Postul este astfel rădăcină sau începătură a eliberării de patimi și „maică a virtuților”, temelie a întregii vieți morale⁴²⁰.

Postul poate să fie practicat și ca un mijloc igienic pentru păstrarea sănătății, pentru întărirea și înviorarea organismului. Știința medicală de astăzi a constatat că postul, departe de a fi împotriva naturii omului, dimpotrivă, el este întotdeauna folositor, fiind în unele cazuri chiar recomandat ca mijloc de vindecare, pentru redresarea organismului obosit și intoxicat de hrană prea îmbelșugată⁴²¹. E de la sine înțeles că, atunci când e practicat din nevoie, din motive pur igienice sau sanitare, postul este lipsit de valoarea religioasă pe care o are atunci când este practicat de bunăvoie și din motive pur spirituale, ca un act de virtute și de cult, prescris și reglementat de Biserică.

⁴¹⁹ Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Răspuns la întrebarea unui arhiereu*, 54, în PG 155, col. 901 C.

⁴²⁰ † NICOLAE MLADIN, Pr. Dumitru STĂNILOAE et al., *Teologia Morală Ortodoxă...*, vol. II, p. 56.

⁴²¹ Sf. Antonie cel Mare a trăit 105 ani, practicând un post riguros, timp de peste 30 ani, și ca el, mulți pustnici. Vezi și alte exemple de longevitate datorate postului, la Béla BICSÉRDY, *Macrobioțica. Știința prelungirii vieții*, Făgăraș, s.a.; cf. *Redécouverte du jeûne. Sagesse du corps*, Paris, 1959, și trad. germ.: *Wiederentdeckung des Fasten*, Wien-München, 1963.

4. Postul în creștinismul primar.

Primele reglementări privitoare la post

În primele zile ale creștinismului, nu găsim prescripții precise cu privire la timpul (datele) și formele practicării postului. Primii creștini au postit, probabil, după obiceiul iudaic, dar trebuie subliniat că Biserica n-a adoptat niciunul dintre posturile evreilor.

Dacă, la început, postul era practicat ca un act de pietate personală, lăsat la libera voie și la râvna religioasă sau la posibilitățile fiecăruia, cu timpul, conducerea Bisericii a formulat treptat reguli și îndrumări, mai mult sau mai puțin precise și obligatorii pentru toți în această privință, reglementând timpul, durata și felul postirii (precum se va vedea mai departe). Astfel de norme apar mai ales începând din secolul al IV-lea, concomitent cu reglementarea disciplinei catehumenatului și a penitenței și cu desăvârșirea organizării Bisericii, după creștinarea totală a păgânilor din cuprinsul Imperiului Roman. Totuși, preocupări pentru reglementarea disciplinei postului găsim în Biserică foarte de timpuriu, și anume încă de la sfârșitul secolului I.

Astfel, primele prescripții cu privire la post se găsesc în *Didahia* (*Învățătura*) *celor 12 Apostoli* (cap. VIII), care fixează zilele de miercuri și de vineri ca zile de post pentru creștini, în locul postului iudaic de luni și joi⁴²². Mai târziu, *Canoanele Apostolice* (66 și 69), *Didascalia* (cap. XXI)⁴²³ și *Constituțiile Apostolice* prescriu postul înainte de hirotonie, practicat încă din epoca apostolică (*Faptele Apostolilor* 13, 2-3), înainte de botez și de împărtășire, înainte de Paști, postul pentru penitenți, precum și posturile de miercuri și vineri și cele din preajma sărbătorilor mari⁴²⁴. La început, întrucât Sfânta Euharistie se săvârșea seara, creștinii posteau ziua întreagă, abținându-se cu totul (ajunând) de la mâncare și băutură. Din

⁴²² *Didahia celor 12 Apostoli*, 8, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. D. Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 55.

⁴²³ Cf. F. CABROL, „Jeune”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, VII, 2 (1927), col. 2485.

⁴²⁴ Vezi *Constituțiile Apostolice* V, 13 și 15; VII, 22 și 23, trad. rom. din *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, vol. II, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Păslaru, Pr. G.N. Nițu, Chișinău, 1928, pp. 129, 134, 192, 193, cf. Diac. Ioan I, *Ică jr*, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, pp. 679-683, 718-719.

scrierile lui Tertulian, ca și din alte documente posterioare, rezultă că postul nu era totdeauna sau peste tot la fel de aspru și de lung⁴²⁵.

Fiind împreună cu căință și zdrobire de inimă, postul era interzis în zilele de bucurie, ca duminica, și de sărbători mari, ca Nașterea Domnului, Boboteaza (Arătarea Domnului), Învierea și Pogorârea Sfântului Duh⁴²⁶. Creștinii nu posteau, de asemenea, joia, care la evrei era zi de post, iar la păgâni era închinată zeului Jupiter.

Cu vremea, dispozițiile oficiale care reglementează disciplina postului se înmulțesc treptat, ele fiind numeroase mai ales în canoanele sinoadelor ecumenice și locale și ale Părinților bisericești⁴²⁷. În Biserica Ortodoxă, ele se fixează definitiv și se uniformizează peste tot mai ales în epoca premergătoare Marii Schisme (secolele VIII-IX), cristalizându-se în rânduiala posturilor și ajunărilor, pe care o vom expune mai departe.

5. Disciplina bisericească privitoare la posturi. Felurile postirii

Din punctul de vedere al felului sau asprimii lui, atât în practica veche a Bisericii, cât și în cea ortodoxă, postul poate fi de mai multe feluri sau grade:

a) *Postul integral (total)* sau *ajunarea* propriu-zisă, care constă în abținerea completă de la orice fel de mâncare și băutură pe un timp anumit (care, bineînțeles, nu poate fi prea lung); este postul ținut, timp de 40 de zile, de către Moise pe Sinai (*Ieșirea* 24, 18), de Sf. Proroc Ilie (*3 Regi* 19, 8) și de Mântuitorul în ajunul începerii activității Sale mesianice (*Luca* 4, 1-2);

b) *Postul aspru (xirofagie)*, în care se îngăduie numai consumarea de hrană uscată: pâine, fructe uscate sau semințe, legume și apă. E postul

⁴²⁵ Amănunte la F. CABROL, „Jeune”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, VII, 2 (1927) col. 2485.

⁴²⁶ Vezi în urmă, la capitolul despre Sărbătorile împărătești, pp. 235 ș.u., 259 ș.u.

⁴²⁷ Cf. *Canoanele apostolice* 66 și 69, și *Canoanele* 29, 55, 56 și 89 Trulan, 1 Dionisie al Alexandriei, 18, 19 Gangra, 8, 10 Sf. Timotei al Alexandriei, 15 Sf. Petru al Alexandriei, 33 Sf. Nichifor Mărturisitorul, 49, 51 Laodiceea, 52 Trulan, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 32005.

pe care l-a practicat Sf. Ioan Botezătorul în pustia Iordanului (*Matei* 3, 4; cf. *Marcu* 1, 6), precum și mării asceți și pustnici creștini din epocile de strălucire a monahismului;

c) *Postul comun sau obișnuit*, în care se admite consumarea mâncărilor gătite din alimente de origine vegetală (inclusiv untdelemnul), excluzându-se orice aliment de proveniență animală (carnea, inclusiv cea de pește, untura sau grăsimea, ouăle, laptele și toate derivatele lui). Este postul practicat de marea majoritate a credincioșilor, în cele mai multe cazuri;

d) *Postul ușor*, numit și *dezlegare* (gr. κατάλυσις, slavo-rus. разрешение), în care se îngăduie consumarea peștelui și a vinului, precum și a untdelemnului, în perioadele când e impus post aspru. Astfel de dezlegări se acordă pentru sărbătorile mai importante care cad în timpul posturilor de durată – când e prescris post aspru sau post comun – ca, de exemplu, Buna Vestire, care cade totdeauna în timpul Păresimilor; ele sunt reglementate prin tradiția și practica bisericească, fiind consemnate în *Mineie* și în *Triod* (la sărbătorile respective), în *Tipicul cel Mare*, precum și în sinaxarul de la sfârșitul unora dintre edițiile mai mari ale *Ceaslovului* (vezi mai departe, la posturile de durată).

Din punctul de vedere al extensiunii postului (al numărului celor ce postesc în același timp), postul poate fi:

a) *Post general (obștesc)*, când este ținut de Biserica întreagă;

b) *Post local (regional)*, când este ținut numai de o parte a unei Biserici (o regiune, o eparhie, o localitate). Asemenea posturi se practicau mai ales în trecut, când erau rânduite de conducerea Bisericii (iar uneori chiar de autoritatea de stat), pentru diverse motive (doliu general la moartea unei persoane importante, pentru îndepărtarea diferitelor calamități naturale sau nenorociri);

c) *Postul particular (personal)*, ținut de fiecare credincios în parte, după nevoile sale proprii și în afara posturilor obștești, prescrise de Biserică. Asemenea posturi practică mai ales credincioșii mai zeloși, înzestrați cu o evlavie sau râvnă religioasă deosebită.

În sfârșit, după durata (lungimea) lui, postul poate fi de două feluri:

a) Posturi de câte o singură zi;

b) Posturi de mai multe zile (posturi de durată).

Posturile generale (obștești) ale Bisericii Ortodoxe, adică cele obligatorii pentru toți credincioșii, sunt unele de câte o zi, altele de durată. Le vom enumera mai departe, începând cu cele de câte o zi și arătând la fiecare originea și vechimea, durata și felul postirii, precum și rostul sau scopul lor în viața religioasă ortodoxă. Aceste zile și perioade de timp se deosebesc de restul zilelor din cursul anului nu numai prin înfrânarea de la mâncările „de dulce” și de la băutură, ci ele constituie vreme de pocăință, de luptă împotriva patimilor, de practicare mai intensă a virtuților, îndeosebi a faptelor iubirii creștine (iertarea, milostenia, întru-jutorarea frățească), precum și a rugăciunii⁴²⁸. „Să postim post primit, bineplăcut Domnului; postul cel adevărat este înstrăinarea de răutate, înfrânarea limbii, lepădarea mâniei, depărtarea de poftă, de clevetire, de minciună și de jurământul mincinos. Lipsirea acestora este postul cel adevărat și bine primit”⁴²⁹.

Din cele mai vechi timpuri s-a păstrat obiceiul de a posti o zi înaintea unor sărbători mai mari sau în unele zile care aminteau fapte sau evenimente triste din istoria sfântă a mântuirii, pentru ca astfel credincioșii, priveghind în post și rugăciune, să întâmpine și să serbeze cu vrednicie sărbătorile respective și să participe în duh la suferințele pe care le comemorează acele zile.

Zilele separate (singurate) de post din cursul anului bisericesc ortodox sunt următoarele:

a) Toate *miercurile și vinerile de peste an* (cu excepția celor de *harți*, care vor fi arătate mai departe), pentru că amândouă aceste zile amintesc întâmplări triste din viața Mântuitorului. Într-o zi de miercuri au luat cărturarii și fariseii hotărârea de a uide pe Mântuitorul, iar într-o zi de vineri au adus-o la îndeplinire, prin judecarea, osândirea la moarte și răstignirea Mântuitorului; vinerea este ziua tristă, a înfricoșătoarelor Patimi și a Morții Domnului⁴³⁰. Totodată, la păgâni miercurea era

⁴²⁸ Cf. † NICOLAE MLADIN, Pr. Dumitru STĂNILOAE et al., *Teologia Morală Ortodoxă...*, vol. II, p. 55.

⁴²⁹ *Triod*, stihira I de la stihovna Vecerniei de luni, prima săptămână din Păresimi.

⁴³⁰ Cf. *Constituțiile Apostolice*, V, 14, în *Scrierile Părinților Apostolici...*, vol. II, p. 133; cf. Diac. Ioan I ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, pp. 650-682. *Canonul 15* al Sf. Petru al Alexandriei, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, însoțite de comentarii, trad.

închinată lui Mercur (Hermes), zeul comerțului, al cărui nume îl și purta și în cinstea căruia aveau loc târguri, urmate de chefuri și destrăbălări, iar vinerea era ziua zeiței Venus (Afrodita), zeița frumuseții și a amorului, sărbătorită la grecii și romanii antici prin orgii și rituri imorale. Prin contrast, pentru a se feri de excesele păgânilor și pentru a le combate, creștinii își impuneau în aceste zile post și rugăciune în amintirea suferințelor Domnului pentru mântuirea noastră. Numai denumirile păgâne ale zilelor respective s-au păstrat până astăzi, atât în limba noastră, cât și în limbile altor popoare creștine.

Despre vechimea postului de miercuri și vineri avem mărturii încă de la sfârșitul veacului I, în *Didahia celor 12 Apostoli* (cap. VIII)⁴³¹ și în *Păstorul* lui Herma (*Pilda V, 1*)⁴³²; mai târziu, se găsesc mărturii la Tertulian⁴³³, Origen⁴³⁴, Clement Alexandrinul⁴³⁵. Ca severitate (asprime) și importanță, postul de miercuri și vineri este pus pe picior de egalitate cu cel al Păresimilor. În vechime nu se îngăduiau excepții decât pentru cazuri de boală⁴³⁶. După pravilele călugărești, postul acesta este post de

Uroș Kovincici, Nicolae Popovici, vol. I, partea I, Arad, 1930, p. 26; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 368; Sf. NICODIM AGHIORITUL, *Carte foarte folosite de suflet*, București, 1928, p. 117 (reeditată la Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1997). După Sf. Simeon al Tesalonicului (*Răspuns la întrebarea 53*, în PG 155, col. 900 B, și în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, trad. † CHESARIE AL RĂMNICULUI, Toma TEODORESCU (ed.), București, 1865, p. 326), tot într-o vineri a păcătuit Adam în Rai, mâncând din pomul oprit.

⁴³¹ *Didahia celor 12 Apostoli*, 8, în în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 55.

⁴³² HERMA, *Păstorul, Pilda (Asemănarea) V, 1*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, p. 271.

⁴³³ *Despre posturi (Liber de ieiuniis)*, cap. 2 și 14, în PL 2, col. 1007 și 1024.

⁴³⁴ *Omilia X² la Levitic*, în PG 12, col. 528: „Habemus quartam et sextam septimaneae dies, quibus solemniter ieiunamus” (text socotit interpolat de Rufin în trad. lat.).

⁴³⁵ *Stromate*, VII, 12, în PG 9, col. 504 B, și în coll. *Părinții Scriitori Bisericești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 523.

⁴³⁶ *Canonul 69 apostolic*, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea I, p. 290, și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 46; cf. Sf. ATANASIE CEL MARE, „Nomocanonul 218”, în *Pravila cea Mare*, glava 381, și în *Ceaslovul Mare*, București, 1896, p. 706: „Cel ce dezleagă miercurile și vinerile, unul ca acela răstignește pe Domnul, ca și iudeii, pentru că miercuri s-a vândut, iar vineri s-a răstignit”. Excepții se făceau pentru bolnavi și lăuze, cărora se dădea dezlegare la vin și untdelemn (TEODOR BALSAMON, „Comentariu la Canonul 69 apostolic”, în *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἐπὶ τῶν κανόνων* (*Sintagma*

gradul I și II (vezi în urmă la felurile postului), adică ajunare (post total) până la ceasul IX din zi (vremea Vecerniei), urmată de post aspru, adică se îngăduie, spre seară, consumul de mâncare uscată (pâine și apă) sau de verdețuri fierte fără untdelemn. În zilele de miercuri și vineri nu sunt îngăduite nicidecum nunțile și niciun fel de petreceri⁴³⁷.

Sunt însă anumite săptămâni și perioade de timp din cursul anului bisericesc, în care, pentru motive care vor fi arătate la timp, miercurile și vinerile sunt exceptate de la post, adică se face dezlegare deplină a postului, îngăduindu-se mâncarea de dulce (ouă și brânză pentru monahi, pește și carne pentru mireni), și anume:

- miercuri și vineri în *Săptămîna Luminată* (săptămâna de după Paști), în care postul obișnuit se suspendă, pentru marea sărbătoare a Învierii, a cărei bucurie și strălucire nu trebuie întunecată prin post sau întristare;

- miercuri și vineri în *Săptămâna întâi după Rusalii*, care este de fapt o prelungire (după-serbare) a mării sărbători a Pogorârii Duhului Sfânt și totodată ultima din perioada Penticostarului⁴³⁸.

- miercurile și vinerile din *răstimpul dintre Nașterea și Botezul Domnului*, pentru că postul contrastează cu bucuria celor două mari sărbători creștine;

- miercuri și vineri din *Săptămâna Vameșului și a Fariseului* (prima din perioada Triodului) și din *Săptămâna numită a brânzei* (ή τυρίνη, Седмица сырная) sau *albă* (a treia din perioada Triodului). În prima din aceste două săptămâni, Biserica Ortodoxă suspendă postul pentru a se opune obiceiului armenilor (monofiziți) de a posti în toată săptămâna aceasta, iar în cea de a doua se îngăduie consumul de ouă și lapte (cu toate derivatele lui, inclusiv brânza), împotriva uzului iacobiților

Ateniană – Colecția dumnezeieștilor și sfintelor canoane), Gheorghios A. RALLI, Mihail POTLI (eds), vol. II, Atena, 1859, p. 89).

⁴³⁷ FILOSTORGIU, *Istoria bisericească*, X, 12, în PG 65, și în EVAGRIE ȘI FILOSTORG, *Istoria bisericească*, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1899, p. 265; *Pidalion*, Neamț, 1844, ff. 60 v. – 62 (comentariu la Canonul 69 apostolic).

⁴³⁸ În vechime, în unele părți erau exceptate de la post nu numai miercurile și vinerile din săptămâna Paștilor și din cea a Rusaliilor, ci din întreaga Cincizecime, adică toată perioada Penticostarului (SFÂNTUL EPIFANIE, *Expunerea credinței (Expositio fidei)*, 22, în PG 42, col. 828); cf. *Pravila Mică*, Govora, 1640, cap. 14, Ioan M. BOUREANU (ed.), p. 95, col. 1.

(sirienilor monofiziți) și a ereticilor tetradiți, de a posti în zilele de miercuri și vineri din această săptămână⁴³⁹.

Toate aceste miercuri și vineri exceptate de la post se numesc, cu un termen popular, *zile de harți*, adică de dezlegare sau suspendare a postului, fiind notate cu această denumire în unele calendare bisericești⁴⁴⁰.

Se suspendă de asemenea postul de miercuri și vineri, în cazul când în aceste zile cad cele două mari praznice ale Mântuitorului cu date fixe: Nașterea Domnului (25 decembrie) și Boboteaza (6 ianuarie)⁴⁴¹.

Zilele de miercuri și vineri sunt respectate ca zile de post și în Biserica Romano-Catolică, sub denumirea de *dies stationum* (*zile de ședere*), pentru că în aceste zile șederea în biserici se prelungea odinioară până la vremea ceasului IX, când se termina ajunarea.

b) O altă zi izolată de post, din cursul anului bisericesc, este *Sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci* (14 septembrie), în care postim, în

⁴³⁹ Cf. *Canonul* 33 al Sf. Nichifor Mărturisitorul, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, pp. 239-240. După tâlcuitorii *Canonului* 69 apostolic din *Pidalion* (f. 61 r.), dezlegarea din ultimele două săptămâni este îngăduită numai ortodocșilor care trăiesc prin părțile neortodocșilor pomeniți, spre a se deosebi de ei.

⁴⁴⁰ Termenul de *harți* e o prescurtare din greaca nouă: ἀρτίβοῦρτι, formă stălcită din cuvântul armean *araciavoroh* (bis. *araciavorat* – *Postul premițiilor* sau postul premergător Păresimilor, care se termină la armeni în Sâmbăta Sfântului Serghe (Sarchis), cu două săptămâni înainte de Postul Paștilor (de aceea la armeni se mai numește și *Postul Sfântului Serghe*); cf. L. SARMACAȘ, *Răspuns la scrisorile calomnioase din 1891*, pp. 45-48, și *Procesul-verbal* al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 25 mai 1891, care condamnă calomniile aduse împotriva armenilor moldoveni de către Gheorghe Aramă și Ștefan Călinescu din Iași, în scrisorile lor despre armeni.

⁴⁴¹ Cf. *Mineiele* lunilor decembrie și ianuarie la zilele respective; *Pravila Mare* (*Îndreptarea Legii*), Ed. Academiei, București, 1962, glava 380; *Tipicul Mare*, Iași, 1816, cap. 35, p. 43. Unele *Tipicoane* mai vechi (ca cel al Sfântului Sava, al Sf. Teodor Studitul) dau dezlegare de post pentru miercurile și vinerile în care cad nu numai sărbătorile mari (Praznicele Mântuitorului), ci și cele ale Maicii Domnului și ale sfinților importanți; la fel prevede și *Pravila Mare* (gl. 381), care acordă dezlegare la toate și pentru sărbătoarea Sf. Ap. Petru și Pavel, când cade miercurea sau vinerea. Pentru uniformizarea practicii postului în această privință, Patriarhii Ecumenici Nicolae Gramaticul (1084-1111) și Luca Chrisoverghis (1156-1169) au hotărât că dezlegarea de post pentru miercuri și vineri se dă numai pentru Săptămâna Luminată și cele două mari praznice indicate mai sus: Nașterea și Botezul Domnului; cf. J. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, IV, 477-478; Pr. Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor TARNAVSCHI, † NECTARIE COTLARCIUC (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929, p. 200.

orice zi a săptămânii ar cădea (chiar și duminica), deoarece ea ne aduce aminte de patimile îndurate de Mântuitorul pe Cruce pentru mântuirea noastră și ne îndeamnă la pocăință și întristare. Se dezleagă la untdelemn și vin⁴⁴².

c) *Ziua Ajunului Bobotezei* (5 ianuarie) este, de asemenea, zi de ajunare, adică post desăvârșit până la vremea ceasului IX. Postul din această zi e păstrat prin tradiție, din adâncă vechime (secolele IV-VI), când catehumenii, care urmau să primească Botezul în seara acestei zile, posteau pentru a se putea împărtăși la Liturghia credincioșilor, la care luau parte pentru prima dată, după Botez. Astăzi creștinii postesc în această zi pentru a putea gusta cu vrednicie din apa sfințită la Aghiasma mare.

Despre vechimea postului din ajunul Bobotezei avem mărturie în *Constituțiile Apostolice*: „Înainte de botez să postească însă cei ce se botează, căci Domnul a fost mai întâi botezat de Ioan și a petrecut în pustie, după aceea a postit patruzeci de zile și patruzeci de nopți [...]. Cine se inițiază în moartea Lui trebuie mai întâi să postească și apoi să se boteze”⁴⁴³.

Se face dezlegare la untdelemn și vin (după vecernie)⁴⁴⁴.

d) În ziua *Tăierii Capului Sf. Ioan Botezătorul* (29 august) postim, de asemenea, în orice zi a săptămânii ar cădea această sărbătoare, în amintirea celui mai aspru postitor și zelos propovăduitor al pocăinței, decât care n-a fost nimeni mai mare dintre cei născuți din femei (*Matei* 11, 11; cf. *Luca* 7, 28). Este un post ușor, cu dezlegare la untdelemn și vin, fiind îngăduite două mese pe zi⁴⁴⁵.

⁴⁴² Cf. *Mineiul pe septembrie*, ziua 14; *Pravila Mare*, glava 386; *Tipicul bisericesc*, Cernica, 1925, p. 45. În unele părți, credincioșii întâmpină sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci cu un post de mai multe zile (postul Crucii). Sf. Teodor Studitul ne informează că monahii posteau pe atunci unii 14 zile, alții 12, înainte de sărbătoarea Sfintei Cruci (în PG 99, col. 1696, cap. 6). Cf. Grigore PLETOȘU, „Dezvoltarea istorică a anului bisericesc. Sărbătorile Sfintei Cruci”, în: *Revista Teologică*, 1908, 7-8, p. 284.

⁴⁴³ *Constituțiile Apostolice*, VII, 22, în *Scrierile Părinților Apostolici...*, vol. II, p. 193.

⁴⁴⁴ Cf. *Tipicul Mare*, p. 209; *Pravila Mare*, glava 380; Învățătura pentru posturi din *Ceaslovul Mare*, București, 1896, p. 708. După *Pravila Mare* (gl. 380), ajunarea se suspendă, dacă Ajunul Bobotezei cade sâmbăta sau duminica.

⁴⁴⁵ Cf. *Mineiul pe august*, la ziua 29; *Tipicul Mare*, pp. 474-475; *Tipicul bisericesc*, Cernica, 1925, p. 208.

e) În unele pravile călugărești, se recomandă, îndeosebi viețuitorilor din mănăstiri, în plus, *postul din zilele de luni*⁴⁴⁶, pe care îl practică și unii dintre credincioșii mireni mai zeloși, dar care nu este obligatoriu pentru toți creștinii, ci rămâne facultativ sau benevol⁴⁴⁷. Sf. Nicodim Aghioritul, pornind de la faptul că fariseul din pilda evanghelică zicea despre sine, lăudându-se, că postește de două ori (două zile) pe săptămână (*Luca* 18, 12), arată că noi, creștinii, trebuie să postim mai mult decât ei, pentru a respecta cuvintele Mântuitorului, prin care ne învață că dreptatea noastră trebuie să prisosească mai mult decât a cărturarilor și a fariseilor (*Matei* 5, 20)⁴⁴⁸.

6. Posturile de mai multe zile (de durată) din cursul anului bisericesc ortodox

Acestea sunt în număr de patru; ele stau în legătură cu sărbătorile mari din cele patru anotimpuri ale anului, și anume:

- a) *Postul Nașterii Domnului* (postul de iarnă),
- b) *Postul Paștilor* sau *Păresimile* (postul de primăvară),
- c) *Postul Sfinților Apostoli* (postul de vară) și
- d) *Postul Adormirii Maicii Domnului* (postul de toamnă).

a) *Postul Nașterii Domnului* (al Crăciunului) a fost orânduit de Biserică pentru a pregăti pe credincioși spre cuviincioasa întâmpinare și serbare a marelui praznic al Nașterii cu trup a Mântuitorului. El aduce aminte creștinilor de Patriarhii și Dreptii din Vechiul Testament, care au

⁴⁴⁶ *Pidalion*, p. 62: „Postul de luni este cuviincios și cu drept cuvânt”; cf. *Pravila cea Mare*, glava 381 (Ed. Academiei, 1962, p. 355): „Călugării și lunile să le păzească tot anul, ca și miercurile și vinerile, cum au luat de la Sfinții Părinți”; cf. *Pravila de la Govora* (1640), în *Colecțiune de legiurile vechi și noi ale României...*, vol. III, partea I, Ioan M. BUJOREANU (ed.), București, 1873, p. 120, col. 2.

⁴⁴⁷ Cf. *Învățătura pentru duhovnic* de la sfârșitul slujbei Mărturisirii, din *Molitfelnic*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 76: „Dacă va vrea să postească (penitentul) și luna, să nu mănânce carne, să-i lași (scazi) încă un an (din canonul de pocăință)”.

⁴⁴⁸ *Carte foarte folositoare de suflet*, București, 1928, p. 119.

petrecut timp îndelungat în post și rugăciune, în așteptarea și nădejdea venirii lui Mesia – Izbăvitorul.

Ca vechime, cele dintâi mențiuni despre practicarea acestui post provin din secolele IV-V, de la Fericitul Augustin⁴⁴⁹ și Episcopul Leon cel Mare al Romei, care a rostit nouă cuvântări despre acest post, numit postul din luna a zecea⁴⁵⁰. Dar la început, creștinii nu posteau toți în același fel și același număr de zile. Unii posteau numai șapte zile, alții șase săptămâni; unii țineau un post mai aspru, alții unul mai ușor. Sinodul local din Constantinopol ținut la anul 1166 (sub Patriarhul Luca Chrisoverghis) a uniformizat durata Postului Nașterii Domnului în Bisericile Ortodoxe, hotărând ca toți credincioșii să postească timp de 40 de zile, începând de la 15 noiembrie. Se lasă sec în seara zilei de 14 noiembrie (data de prăznuire a Sf. Ap. Filip)⁴⁵¹; iar dacă această dată cade miercurea sau vinerea, se lasă sec cu o zi mai înainte. Postul durează până în seara zilei de 24 decembrie inclusiv.

După unii tâlcuitori ai cultului ortodox, prin durata lui de 40 de zile, acest post ne aduce aminte și de postul lui Moise de pe Muntele Sinai, când acesta aștepta să primească cuvintele lui Dumnezeu scrise pe lespezile de piatră ale Tablelor Legii. Tot așa și creștinii, postind 40 de zile, își curățesc sufletele și trupurile și se învrednicesc să primească între ei pe Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul cel Viu, nu scris cu litere, ci întrupat și născut din Sfânta Fecioară⁴⁵². După alți tâlcuitori ai cultului, Postul Nașterii mai simbolizează și noaptea întunecoasă a Vechiului Testament⁴⁵³.

Ca fel de postire, Postul Nașterii Domnului este de asprime mijlocie (ca și cel al Sfinților Apostoli). După rânduiala din pravile, în timpul acestui post, în mănăstiri se ajunează luna, miercurea și vinerea, până la Ceasul IX (aprox. 3-4 p.m.), când se mănâncă hrană uscată sau

⁴⁴⁹ *Cuvântarea 236 (Despre timp)*, în PL 54.

⁴⁵⁰ *Cuvântările XII-XX (Despre postul din luna decembrie)*, în PL 54, col 168-190.

⁴⁵¹ De aceea, în vechime se numea uneori și *Postul Sfântului Filip*; cf. Canonul 20 al Sf. Nichifor Mărturisitorul, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, p. 236; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 505.

⁴⁵² Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Întrebarea 54*, în PG 155, col. 900-901, și în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, p. 327.

⁴⁵³ Juvenal STEFANELLI, *Liturgica*, București, 1886, p. 188.

legume fierte fără untdelemn; marțea și joia se mănâncă plante fierte, drese cu untdelemn și se bea vin, iar sâmbăta și duminica se îngăduie și pește (afară de răstimpul dintre 20-25 decembrie, când postul devine mai aspru). Dacă luna, marțea sau joia cade serbarea vreunui sfânt cu doxologie mare, se dezleagă la pește, iar miercurea și vinerea în acest caz se dezleagă la untdelemn și vin, dar se mănâncă numai o dată pe zi. Dacă se întâmplă miercuri și vineri un sfânt cu Priveghere (5, 6, 9, 12 și 13 decembrie) ori hramul bisericii, atunci se dezleagă la untdelemn, pește și vin. Dezlegare la pește se dă, de asemenea, la praznicul Intrării în Biserică a Maicii Domnului (21 noiembrie), în orice zi ar cădea⁴⁵⁴.

Ultima zi a Postului Nașterii Domnului (24 decembrie), numită *Ajunul Crăciunului*, este zi de post mai aspru decât celelalte zile: se ajunează până la ceasul IX, când se obișnuiește să se mănânce, în unele părți, grâu fiert, amestecat cu fructe și miere, în amintirea postului lui Daniel și al celor trei tineri în Babilon (*Daniel* 1, 5, 8-16). În unele părți se ajunează în această zi până la răsăritul luceafărului de seară, care ne aduce aminte de steaua ce a vestit magilor Nașterea Domnului. Această ajunare amintește totodată de postul ținut odinioară de catehumenii care în seara acestei zile primeau botezul și apoi prima împărtășire, la Liturghia săvârșită atunci în acest scop (Liturghia Sfântului Vasile, care azi se săvârșește dimineața).

Postul Nașterii Domnului este ținut și în Biserica Romano-Catolică, unde este numit *Ieiunium Adventus Domini* (Postul Venirii Domnului) sau simplu *Adventus*, dar e mult mai scurt decât la ortodocși; el ține numai trei săptămâni înainte de Nașterea Domnului, având zile de post mai aspru miercurea, vinerea și sâmbăta.

b) *Postul Paștilor, Păresimile* sau *Patruzecimea*, adică postul dinaintea Învierii Domnului, este cel mai lung și mai aspru dintre cele patru posturi de durată ale Bisericii Ortodoxe; de aceea în popor e numit, în general, *Postul Mare* sau *Postul* prin excelență. El a fost orânduit de Biserică

⁴⁵⁴ Cf. *Tipicul cel Mare*, cap. 35, p. 44; cap. 50, pp. 135-136, 187; *Pravila Mare*, glava 384, și *Învățătura pentru posturi* din *Ceaslovul Mare*, București, 1896, p. 708 (reeditat la Ed. Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2003, pp. 770-775); *Canonul 20* al Sf. Nichifor Mărturisitorul, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, p. 236.

pentru cuviincioasa pregătire a catehumenilor de odinioară, care urmau să primească Botezul la Paști și ca un mijloc de pregătire sufletească a credincioșilor pentru întâmpinarea cu vrednicie a comemorării anuale a Patimilor și a Învierii Domnului⁴⁵⁵; totodată ne aduce aminte de postul de patruzeci de zile ținut de Mântuitorul înainte de începerea activității Sale mesianice (*Luca* 4, 1-2)⁴⁵⁶, de unde i s-a dat și denumirea de *Păresimi* (de la lat. *quadragesima*) sau *Patruzecime* (Τεσσαρακοστή)⁴⁵⁷.

În general, Sfinții Părinți și scriitori bisericești privesc acest post ca o instituție de origine apostolică⁴⁵⁸. Dar în primele trei secole, durata și felul postirii nu erau uniforme peste tot. Astfel, după mărturiile Sfântului Irineu⁴⁵⁹, ale lui Tertulian⁴⁶⁰ și ale Sf. Dionisie al Alexandriei⁴⁶¹, unii posteau numai o zi (Vinerea Patimilor), alții două zile, adică vineri și sâmbătă înainte de Paști, alții trei zile, alții o săptămână, iar alții mai multe zile, chiar până la șase săptămâni înainte de Paști⁴⁶²; la Ierusalim,

⁴⁵⁵ Cf. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Împotriva iudeilor*, în PG 48, col. 867.

⁴⁵⁶ *Constituțiile Apostolice*, V, 13, în *Scrierile Părinților Apostolici...*, vol. II, p. 129: „Sunteți datori să țineți Postul Patruzecimii, care este spre aducerea aminte de petrecerea (postul) Domnului în pustie și de darea Legii”. Sf. Simeon al Tesalonicului (*Răspuns la întrebarea* 52, în PG 155, col. 897, și în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, pp. 325-326) zice că postul acesta e ca o zeciuială anuală din viața noastră, referindu-se la faptul că odinioară, atât în Răsărit, cât și în Apus, durata efectivă a postului era de 36 zile (decu aproximativ 1/10 dintr-un an), deoarece din cele șapte săptămâni de post se scădeau sâmbetele și duminicile, care erau scutite de ajunare (50 - 14 = 36). Pentru a se corecta acest neajuns, Biserica de Apus a adăugat în timpul mai nou cele patru zile (miercuri-sâmbătă) din fruntea celor șapte săptămâni ale Păresimilor.

⁴⁵⁷ Cf. *Tipicul Mare*, Iași, 1816, pp. 135 (jos) și 137.

⁴⁵⁸ FERICITUL IERONIM, *Epistola XLI*, 3 (*către Marcella*), în PL 22, col. 475: „Nos unam quadragesimam, secundum traditionem apostolorum, tot orbe ieiunamus”; Sf. LEON CEL MARE, *Cuvântarea 44 (Despre Păresimi)*, VI, 2, în PL 54, col. 986: „Ut apostolica institutio quadraginta dierum ieiuniis impleatur”.

⁴⁵⁹ Apud EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, V, 24, în PG 20, col. 501, și în *Istoria bisericească*, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1896, p. 163, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, trad. Pr. T. Bodagae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 217-218.

⁴⁶⁰ *Despre posturi (De ieiuniis)*, XIII-XIV, în PL 2, col. 1023-1025.

⁴⁶¹ *Canonul 1 (Scrisoare către Episcopul Vasilide din Pentapole)*, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, pp. 3-6, și în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, pp. 351-353.

⁴⁶² ORIGEN, *Omilia X*, 2 la *Levitic*, în PG 12, col. 528 B: „Habemus enim quadragesimae dies jejuniis conservatos” (text socotit interpolat).

în secolul al IV-lea se postea opt săptămâni înainte de Paști, pe când în Apus, în aceeași vreme, se postea numai patruzeci de zile⁴⁶³.

Începând de pe la sfârșitul secolului al III-lea, Postul cel Mare a fost împărțit în două perioade distincte, cu numiri diferite: *Postul Păresimilor* (*Patruzecimii*) sau postul prepascal, care ținea până la Duminica Floriilor, având o durată variabilă, și *Postul Paștilor* (postul pascal), care ținea o săptămână, adică din Duminica Floriilor până la cea a Învierii, fiind foarte aspru. Abia în secolul al IV-lea, și anume după uniformizarea datei Paștilor, hotărâtă la Sinodul I Ecumenic⁴⁶⁴, Biserica de Răsărit (Constantinopol) a adoptat definitiv vechea practică, de origine antiohiană, a postului de șapte săptămâni, durată pe care o are și astăzi, deși deosebirile dintre Bisericile locale asupra duratei și modului postirii au persistat și după această dată⁴⁶⁵. După disciplina ortodoxă, se lasă sec în seara Duminicii Izgonirii lui Adam din Rai (a Lăsăturii sec de brânză – gr. Κυριακῇ τῆς τυρινῆς, adică *Duminica brânzei*, slavo-rus. Неделя сыропустная sau Прощёное воскресенье, adică *Duminica iertării*) și postim până în seara sâmbetei din Săptămâna Patimilor, inclusiv.

Precum am văzut, ultima dintre cele șapte săptămâni de post deplin, adică săptămână dintre Florii și Paști, pe care noi o numim *a Sfințelor Patimi*, nu era socotită în Postul Păresimilor, ci se socotea aparte, sub denumirea de *Săptămâna Paștilor*⁴⁶⁶, a „Paștilor” în sensul originar al cuvântului, adică Paștile Crucii sau al suferinței Domnului.

Denumirea de *Păresimi* sau *Patruzecime* (Τεσσαρακοστή, *Quadragesima*), care se întâlnește prima oară în *Canonul 5* al Sinodului I Ecumenic, era deci perfect justificată pentru cele șase săptămâni care rămâneau și care constituiau în vechime Postul cel Mare sau al

⁴⁶³ EGERIA, *Pelerinaj la locuri sfinte* (*Peregrinatio ad loca sancta*), XXVII, 1, în ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, H. PÉTRÉ (ed.), Cerf, Paris, 1971, pp. 106-208, cf. trad. rom. C. Frișan, în EGERIA, *Pelerinaj în locuri sfinte*, ediție bilingvă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.

⁴⁶⁴ Vezi în urmă, la capitolul despre sărbătoarea *Sfințelor Paști*, p. 261 ș.u.

⁴⁶⁵ SOZOMEN, *Istoria bisericească*, VII, 19, p. 299; SOCRATE SCOLASTICUL, *Istoria bisericească*, V, 22, p. 267 ș.u.; cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevêtogne, 1953, p. 215 ș.u.; Henri LECLERCQ, „Pèlerinage”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XIV (1939), col. 96-97.

⁴⁶⁶ *Constituțiile Apostolice*, V, 13 și 18, în *Scrierile Părinților Apostolici...*, vol. II, pp. 129 și 137.

Păresimilor; el se considera încheiat în Vinerea lui Lazăr (Vinerea dinaintea Floriilor), iar Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Floriilor erau socotite praznice aparte⁴⁶⁷.

Durata aceasta de 40 de zile a Postului Paștilor se întemeiază pe o tradiție vechi-testamentară, de multe ori atestată când e vorba de cercetarea și pregătirea sufletului prin primirea de măsuri divine: potopul, care trebuia să spele pământul de păcate, a ținut 40 de zile și 40 de nopți (*Facerea* 7, 11-17); patruzeci de ani au mâncat evreii mană în pustie, înainte de a ajunge în pământul făgăduinței (*Deuteronomul* 7, 7 și 29, 5-6); Moise a stat pe munte 40 de zile pentru a primi Legea (*Ieșirea* 34, 28); ninivitenii au postit 40 de zile pentru a se pocăi (*Iona* 3, 4-10); Iisus a postit în munte 40 de zile și 40 de nopți înainte de începerea activității publice (*Matei* 4, 1-2; cf. *Luca* 4, 1-2).

Această practică a fost adoptată de Biserică încă dinaintea secolului al IV-lea, ca timp de pregătire a catehumenilor pentru Botez, adică pentru renașterea sau înnoirea spirituală. În creștinismul primar, postul quadragesimal prepascal era deci de fapt postul catehumenilor. Începând cu secolul al IV-lea, caracterul catehumenal al quadragesimei cedează din ce în ce mai mult în fața celui penitențial; sub influența puternică a monahismului, întreaga Biserică devine penitentă. Dar sensul inițial al postului rămâne același: urcușul spre eshatologie. Căci toate patruzecimile – atât cele din tradiția universală, cât și cele din tradiția biblică a Vechiului și a Noului Legământ – nu sunt decât perioade pregătitoare către „un cer nou și un pământ nou”, etape active către regenerarea omului și înnoirea universală, anticipată și cheazășuită de Învierea lui Hristos, serbată la Paști⁴⁶⁸.

Postul Paștilor este nu numai cel mai lung și mai important, ci și cel mai aspru dintre cele patru posturi de durată ale Bisericii Ortodoxe.

⁴⁶⁷ Vezi *Triodul*, la slujba zilei respective (*Slava...* de la stihoavna Utreniei, stihira idiomelă de la *Doamne, strigat-am...* la Vecernie și stihira de la *Și acum...*: „Săvârșind aceste patruzeci de zile de suflet folositoare...”); cf. Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Răspuns la întrebarea* 52, în PG 155, col. 897, și în *Tratat asupra tuturor dogmelor...*, p. 236 (reprodus și în *Învățătura pentru posturi*, din *Ceaslovul Mare*, p. 705). La fel este și în ritul sirienilor iacobiti (A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, pp. 217-218).

⁴⁶⁸ Arhiepiscop. E. KOVALEVSKY, „Le Carême”, în: *Cahiers Saint Irénée* (Paris), 1957, 3 (trad. Protos. E. Bîrdaș în: „Postul Mare”, în *Glasul Bisericii*, XVI (1957), 3, p. 170).

În secolul al IV-lea, *Canonul 50* al Sinodului din Laodiceea, osândind obiceiul unora de a întrerupe ajunarea în Joia dinaintea Paștilor, dispune să se țină post aspru (mâncare uscată) în toată Patruzecimea⁴⁶⁹. Cam în aceeași vreme, *Constituțiile Apostolice* (V, 18) recomandă să se postească, în săptămâna ultimă, astfel: „În zilele Paștilor postiți începând din ziua a doua (luni) până vineri și sâmbătă șase zile, întrebuintând numai pâine și sare și legume, și bând apă, iar de vin și de carne abțineți-vă în aceste zile, căci sunt zile de întristare, nu de sărbătoare; iar vineri și sâmbătă să postiți, cei cărora le stă în putință, negustând nimic până la cântatul cocoșului din noapte. Iar de nu poate cineva să ajuneze în șir aceste două zile, să păzească cel puțin sâmbăta, căci zice undeva Domnul, vorbind despre Sine: «Când se va lua de la ei Mirele vor posti în zilele acelea»”⁴⁷⁰. În secolul al VII-lea, *Canonul 56* al Sinodului Trulan (692) interzice, sub pedeapsa caterisirii și excomunicării, consumarea hranei provenite de la animale (carne, ouă, brânză), în timpul Păresimilor, osândind astfel direct obiceiul armenilor și al apusenilor de a mânca lapte, ouă și brânză în sâmbetele și duminicile acestui post⁴⁷¹. La începutul secolului al IX-lea, *Canonul 48* al Sf. Nichifor Mărturisitorul, Patriarhul Constantinopolului⁴⁷² și *Regulile* Sf. Teodor Studitul⁴⁷³ ne lasă să înțelegem că monahii, în tot Postul Paștilor, nu mâncau decât o singură dată pe zi (seara), îngăduindu-se numai celor ce lucrau (fizicește) să guste puțină pâine și la ceasul IX din zi.

În general deci, în vechime, Postul Păresimilor era mult mai aspru decât cum se ține azi. Toate zilele erau de ajunare, adică abținere completă de la orice mâncare și băutură până la ceasul IX din zi (spre seară), afară de sâmbete și duminici, care erau exceptate de la ajunare.

Conform tradiției stabilite cu timpul în Biserică, în cursul Postului Mare se postește astfel: în primele două zile (luni și marți din săptămâna primă) se recomandă, pentru cei ce pot să țină, post complet sau (pentru cei mai slabi) ajunare până spre seară, când se poate mânca puțină pâine și

⁴⁶⁹ Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea I, p. 114.

⁴⁷⁰ *Constituțiile Apostolice*, V, 18, în *Scrierile Părinților Apostolici...*, vol. II, p. 137.

⁴⁷¹ Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, pp. 430-431.

⁴⁷² Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, p. 243.

⁴⁷³ PG 99, col. 1700, cap. 3.

bea apă; la fel, în primele trei zile (luni, marți și miercuri) și ultimele două zile (vinerea și sâmbăta) din Săptămâna Patimilor. Miercuri se ajunează până seara (odinioară până după săvârșirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite), când se mănâncă pâine și legume fierte fără untdelemn. În tot restul postului, în primele cinci zile din săptămână (luni-vineri inclusiv) se mănâncă uscat o singură dată pe zi (seara), iar sâmbăta și duminica de două ori pe zi, legume fierte cu untdelemn și puțin vin. Se dezleagă, de asemenea, la vin și untdelemn (în orice zi a săptămânii ar cădea), la următoarele sărbători fără ținere (însemnate în calendar cu cruce neagră): Aflarea Capului Sf. Ioan Botezătorul (24 februarie), Sfinții 40 de Mucenici (9 martie), Joia Canonului celui Mare, înainte-serbarea și după-serbarea Bunei Vestiri (24 și 26 martie), precum și în ziua Sfântului Gheorghe (23 aprilie), iar după unii și în Joia Patimilor. La praznicul Bunei Vestiri (25 martie) și în Duminica Floriilor se dezleagă și la pește (când însă Buna Vestire cade în primele patru zile din Săptămâna Patimilor, se dezleagă numai la untdelemn și vin, iar când cade în vinerea sau sâmbăta acestei săptămâni, se dezleagă numai la vin)⁴⁷⁴.

Din cele mai vechi timpuri, Postul Păresimilor a fost ținut cu multă rigurozitate (de altfel, până astăzi, postul acesta este încă cel mai mult respectat în creștinătatea ortodoxă). Precum am văzut, *Canonul* 69 apostolic osândește cu caterisirea pe slujitorii Bisericii și cu excomunicarea (afurisirea) pe credincioșii laici care n-ar fi respectat postul de miercuri și de vineri și pe cel al Păresimilor, neadmițând excepții decât în cazuri de boală⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ *Triodul*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 792; *Pravila Mare (Îndreptarea Legii*, Târgoviște, 1652), Ed. Academiei, București, 1962, glava 381, pp. 354-355; *Învățătura pentru posturi* din *Ceaslovul Mare*, București, 1896, pp. 705-706; *Tipicul Mare*, Iași, 1816, cap. 34, pp. 42, 135, 137, cap. 51, pp. 502, 512, 546. După *Canonul* 5 al Sf. Nichifor Mărturisitorul, se poate gusta pește și vin dacă Buna Vestire cade în Joia sau Vinerea Patimilor (Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, p. 230; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*..., p. 500).

⁴⁷⁵ Cf. *Canoanele* 8 și 10 ale Sf. Timotei al Alexandriei (Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea a II-a, p. 153), care acordă dezlegare la untdelemn și vin pentru lăuze și bolnavi.

Pentru a trezi sufletele credincioșilor și a le îndemna la căință și smerenie, Biserica a hotărât, prin *Canoanele* 49 Laodiceea și 52 Trulan, ca în timpul Păresimilor să nu se săvârșească Liturghie decât sâmbăta, duminica și la sărbătoarea Bunei Vestiri, iar în celelalte zile ale săptămânii (de luni până vineri inclusiv) să se săvârșească numai Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, care e mai potrivită pentru acest timp⁴⁷⁶. Totodată, pentru a păstra caracterul sobru al Păresimilor, Biserica a oprit prăznuirea sărbătorilor martirilor în zilele de rând ale Păresimilor, pomenirile acestora urmând a se face numai în sâmbetele și duminicile din acest timp⁴⁷⁷. Sunt oprite, de asemenea, nunțile și serbarea zilelor onomastice în Păresimi⁴⁷⁸, fiindcă acestea se serbează în general cu petreceri și veselie, care nu cadrează cu atmosfera de smerenie, de sobrietate și pocăință, specifică perioadelor de post. Odinioară chiar și legile statului bizantin asigurau respectul cuvenit Postului Păresimilor, interzicând toate petrecerile, jocurile și spectacolele din acest timp⁴⁷⁹.

Postul propriu-zis al Păresimilor este precedat de cele trei săptămâni introductive de la începutul perioadei Triodului (începând cu Duminica Vameșului și a Fariseului), care pregătesc treptat și prevestesc postul mai aspru, care începe de la Lăsata secului. Ultima dintre acestea face deja trecerea spre postul propriu-zis, pentru că în cursul ei este îngăduit numai consumul laptelui și al derivatelor lui, lăsându-se mai dinainte sec de carne (în seara duminicii a treia din Triod, adică Duminica Înfricoșătoarei Judecăți); de aceea săptămâna aceasta poartă denumirea de *Săptămâna brânzei* sau *Săptămâna albă* (προνήστιμος sau τυροφάγος εβδομάς, Седмица сырная). Toate serviciile divine din timpul Păresimilor sunt mai sobre decât cele din restul anului și îndeamnă la smerenie, întristare și căință. De aceea, Postul Păresimilor și întreaga perioadă a Triodului are o importanță de prim rang nu numai în evlavia monahală, ci și în

⁴⁷⁶ Vezi capitolul despre această Liturghie din *Liturgica Specială*.

⁴⁷⁷ *Canonul* 51 Laodiceea, în Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea I, p. 115; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 252.

⁴⁷⁸ *Canonul* 52 Laodiceea, Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea I, p. 115; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 252.

⁴⁷⁹ *Codicele Theodosian*, cartea a XV-a, titlul 5, legea 5 (*Codex Theodosianus*, Gustav HAENEL (ed.), Bonn, 1842, col. 1453-1454).

spiritualitatea sau viața religioasă ortodoxă a credincioșilor mireni în general; este timpul în care se spovedesc cei mai mulți credincioși, în vederea împărtășirii din ziua Paștilor, conform poruncii a patra a Bisericii.

Postul Paștilor e ținut și în Biserica Romano-Catolică; el ține 40 de zile, începând nu luni ca la ortodocși, ci în miercurea numită *a Cenușii* (*Dies Ceneris*), pentru că în această zi se practică la apuseni presărarea cenușii pe creștetul capului (rest din ceremonialul penitenței publice din vechime, moștenit de la evrei). Catolicii dezleagă postul în duminicile Păresimilor, mâncând de dulce⁴⁸⁰.

c) *Postul Sfinților Apostoli* (popular, *Postul Sâmpetrului*), care precede sărbătoarea comună a Sf. Ap. Petru și Pavel (29 iunie), este orânduit de Biserică în cinstea celor doi verhovnici ai Apostolilor și în amintirea obiceiului lor de a posti înainte de a întreprinde acte mai importante (cf. *Faptele Apostolilor* 13, 2; 14, 23)⁴⁸¹. Totodată, prin ținerea acestui post se cinstesc darurile Sfântului Duh, care s-au pogorât peste Sfinții Apostoli la Cincizecime și care se revarsă în fiecare an peste Biserică la sărbătoarea Rusaliilor, împărtășindu-se din ele și credincioșii⁴⁸²; de aceea în vechime acest post se numea *Postul Cincizecimii*.

Despre vechimea acestui post mărturisesc, în secolul al IV-lea, *Constituțiile Apostolice*⁴⁸³. Mărturii ulterioare se găsesc la Sf. Atanasie cel Mare⁴⁸⁴, la Fericitul Teodoret, episcopul Cirului⁴⁸⁵, la Leon cel Mare,

⁴⁸⁰ Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Răspuns la întrebarea 52*, în PG 155, col. 897 C, și în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, p. 326; cf. Nicodim MILAȘ, *Comentariu la Canonul 69 apostolic*, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea I, p. 291, n. 2.

⁴⁸¹ Cf. *Mărturisirea Ortodoxă*, partea I, *Răspuns la întrebarea 88*, ediția Sfântului Sinod, București, 1899, p. 86; cf. ed. mai nouă, București, 1981 (trad. Alexandru Elian), pp. 85-86.

⁴⁸² Cf. Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Răspuns la întrebarea 54*, în PG 155, col. 90, și în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, p. 327.

⁴⁸³ *Constituțiile Apostolice* V, 20, în *Scrierile Părinților Apostolici...*, vol. II, p. 142: „După ce veți serba Cincizecimea, mai serbați o săptămână, și după aceea postiți o săptămână; căci este drept ca să vă și bucurați de darul cel de la Dumnezeu, și să postiți după odihnă, deoarece și Moisi și Ilie au postit patruzeci de zile”.

⁴⁸⁴ *Apologia despre fuga sa*, în PG 25, col. 652 A-B: „Căci în săptămâna de după Sfânta Cincizecime, poporul, postind, a ieșit în cimitir să se roage”.

⁴⁸⁵ *Istoria bisericească*, II, 11, în PG 82, col. 1025, reproduce textul din *Apologia* Sfântului Atanasie, citat în nota precedentă.

care numește postul acesta *Postul de vară (Ieiunium aestivum)* sau *al Cincizecimii (Ieiunium Pentecostes)*⁴⁸⁶. Se pare că, la început, postul acesta era ținut numai în cercurile monahale și abia mai târziu s-a extins și la credincioșii din lume⁴⁸⁷.

Spre deosebire de celelalte posturi, care au o durată fixă, Postul Sâmpetrului are o durată variabilă de la an la an, deoarece începutul lui (fixat aprox. în secolul al VI-lea) e în funcție de data variabilă a Paștilor. Postul începe luni după Duminica Tuturor Sfinților și ține până în ziua de 29 iunie (inclusiv, dacă această sărbătoare cade miercuria sau vinerea, dezlegându-se în acest caz numai la pește și untdelemn). Durata lui este deci mai lungă sau mai scurtă, după cum Paștile din anul respectiv a căzut mai devreme sau mai târziu. În chip normal (dacă Paștile s-ar sărbători în răstimpul indicat de regula consfințită la Sinodul I Ecumenic, adică între 22 martie și 25 aprilie), ea variază de la 8 zile (durata cea mai scurtă, când sărbătoarea Paștilor cade la 25 aprilie) până la 42 de zile (durata cea mai lungă, când sărbătoarea Paștilor cade la 22 martie). Dar în actuala situație a Bisericii noastre (ca a tuturor Bisericilor Ortodoxe care și-au îndreptat calendarul, menținând însă Pascalia stilului vechi, a calendarului neîndreptat), Paștile fiind sărbătorit de fapt între 4 aprilie și 8 mai⁴⁸⁸, durata Postului Sfinților Apostoli se scurtează, de la 28 de zile (durata cea mai lungă) până la desființare (în anii când Paștile cade după data de 1 mai). Așa s-a întâmplat în anii 1945 și 1955 (Paștile la 6 mai), când Sfântul Sinod a hotărât ca postul să se țină în cele trei zile dinaintea sărbătorii Sf. Ap. Petru și Pavel (sărbătoarea căzând înaintea Duminicii Tuturor Sfinților, în seara căreia trebuia să lăsăm sec). Aceeași situație am avut-o și în anul 1983 (Paștile la 8 mai), când postul a fost numai de două zile (27-28 iunie).

O regulă simplă și practică spre a afla durata Postului Sâmpetrului din orice an este următoarea: câte zile sunt de la data Paștilor (inclusiv)

⁴⁸⁶ *Cuvântarea XIX* (alias XVIII), 2, în *PL* 54, col. 186 C: „ieiunium [...] aestivum in Pentecoste”; cf. *Cuvântările LXXVIII-LXXXI (Despre Postul Cincizecimii)*, I-IV, în *PL* 54, col. 415-422.

⁴⁸⁷ Cf. TEODOR BALSAMON, *Comentariu la Răspunsul III al Patriarhului Nicolae Gramaticul al Constantinopolului*, în *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (Sintagma Ateniană – Colecția dumnezeieștilor și sfințelor canoane)*, IV, pp. 419-420.

⁴⁸⁸ Vezi în urmă, la *Sărbătoarea Paștilor*, p. 261 ș.u.

din anul respectiv până la 3 mai (exclusiv) atâtea zile ține postul⁴⁸⁹. În anul 1982, când Paștile s-a serbat la 18 aprilie, Postul Sfinților Apostoli a ținut 15 zile (14-28 iunie).

Postul Sfinților Apostoli e mai puțin aspru ca cel al Păresimilor.

După *Pravila cea Mare* (glava 384) și *Învățătura pentru posturi* din *Ceaslovul Mare*⁴⁹⁰, luni, miercuri și vineri se mănâncă legume fără untdelemn, marți și joi aceleași cu untdelemn (și vin), iar sâmbătă și duminică, și pește; dezlegarea la pește se dă și luni, marți și joi, când cade sărbătoarea vreunui sfânt cu doxologie, iar când o astfel de sărbătoare cade miercuri sau vineri, se dezleagă la untdelemn și vin. La hramuri și la Nașterea Sf. Ioan Botezătorul (24 iunie) se dă dezlegare la pește, în orice zi a săptămânii ar cădea⁴⁹¹. După *Tipicul Mare*⁴⁹², luni, miercuri și vineri se mănâncă mâncare uscată după Vecernie; iar în celelalte zile, ca mai sus.

La catolici acest post e redus la o singură zi (ajunul sărbătorii Sf. Petru și Pavel, adică 28 iunie).

d) *Postul Adormirii Maicii Domnului* (popular, *Postul Sântă-Măriei*), care precede praznicului Adormirii Maicii Domnului, este rânduit de Biserică spre aducerea aminte de virtuțile alese ale Sfintei Fecioare și de postul cu care ea însăși, după tradiție, s-a pregătit pentru trecerea la cele veșnice⁴⁹³.

Ca vechime, este cel mai nou dintre cele patru posturi de durată. Originea lui trebuie plasată probabil în secolul al V-lea, când cultul Maicii Domnului a început a lua o dezvoltare mai mare și când sărbătoarea

⁴⁸⁹ C. CHIRICESCU, *Calendar bisericesc ortodox pe toți anii*, Ed. Imprimeria Ministeriului Cultelor și Artelor, 1922, p. 170.

⁴⁹⁰ *Ceaslovul Mare*, București, 1896, p. 707.

⁴⁹¹ Cf. *Canonul 20* al Sf. Nichifor Mărturisitorul, care prescrie miercuri și vineri pentru călugări mâncare o dată pe zi (spre seară), iar pentru mireni de două ori pe zi.

⁴⁹² *Tipicul Mare*, Iași, 1816, cap. 35, 53, pp. 44, 629-630.

⁴⁹³ După Sf. Simeon al Tesalonicului (*Răspuns la întrebarea 54*, în PG 155, col. 901, și în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, p. 327), acest post este necesar pentru a cinsti și mai mult cele două mari praznice care cad în această perioadă, adică Schimbarea la Față și Adormirea Maicii Domnului, căci primul dintre acestea ne este pricinuitor de lumină, iar al doilea, pricinuitor de milostivire și solire pentru noi.

Adormirii ei a început a căpăta o mai mare importanță. La început însă, nici timpul din an, nici durata și nici felul postirii nu erau la fel peste tot; unii (în părțile Antiohiei) posteau o singură zi (6 august), alții mai multe zile (4 la Constantinopol, 8 la Ierusalim); unii (în răsărit) posteau în luna august și de aceea postul era numit și *Postul lui August*⁴⁹⁴, alții în septembrie (apusenii, cum fac până azi), iar alții nu posteau deloc, socotind că sărbătoarea Adormirii este zi de mare bucurie, deoarece Maica Domnului a trecut de la amărăciunea pământească la bucuria cerească, unde stă în nemijlocită apropiere de Fiul ei iubit⁴⁹⁵. Data și durata postului au fost uniformizate în toată Ortodoxia abia în secolul al XII-lea, la Sinodul local din Constantinopol, ținut în 1166 sub Patriarhul Ecumenic Luca Crysoverghis, care a hotărât ca postul să înceapă la 1 august și să dureze 14 sau 15 zile, până la sărbătoarea Adormirii (15 august)⁴⁹⁶, așa cum, de altfel, se practica mai dinainte prin unele părți⁴⁹⁷.

Se lasă sec în seara zilei de 31 iulie, iar când această dată cade miercurea sau vinerea, se lasă sec cu o zi mai înainte; de asemenea, postul se prelungește și în ziua sărbătorii înseși, dacă aceasta cade miercurea sau vinerea, făcându-se dezlegare la untdelemn, pește și vin.

Postul Sântă-Măriei este mai ușor decât al Patruzecimii, dar mai aspru decât al Nașterii Domnului și al Sfinților Apostoli.

*Tipicul cel Mare*⁴⁹⁸ și *Învățătura pentru posturi din Ceaslovul Mare*⁴⁹⁹ prescriu ajunare luna, miercurea și vinerea, până la Ceasul IX, când se consumă mâncare uscată; marțea și joia se consumă legume fierte, fără untdelemn, iar sâmbăta și duminica se dezleagă la untdelemn și vin. La 6 august (sărbătoarea Schimbării la Față), în orice zi ar cădea,

⁴⁹⁴ Canonul 3 al lui Nicolae I Misticul, Patriarhul Constantinopolului (Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea II, pp. 251-252).

⁴⁹⁵ Pr. C. POPOVICI, „Postul Adormirii Maicii Domnului”, în *Studii religio-morale și liturgice*, Chișinău, 1934, pp. 372-373.

⁴⁹⁶ TEODOR BALSAMON, *Comentariu la Canonul 3 al Patriarhului Ecumenic Nicolae I Misticul*, în *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (*Sintagma Ateniană – Colecția dumnezeieștilor și sfințelor canoane*), IV, pp. 419-421, 488 și 565 ș.u.; cf. *Pidalion*, Neamț, 1844, foaia 480 r.; Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea II, pp. 251-252.

⁴⁹⁷ Așa este prevăzut în *Tipicul grecesc de la Mesina*, scris la 1131 (la M. ARRANZ, *Le Typicon du Monastère du Sauveur à Messine*, Roma, 1969, p. 177).

⁴⁹⁸ *Tipicul Mare*, Iași, 1816, cap. 35, p. 44.

⁴⁹⁹ *Ceaslovul Mare*, București, 1896, p. 707.

se face dezlegare la untdelemn, pește și vin, dar în *Pravila Mare* (glava 385) se dă dezlegare la vin și untdelemn nu numai pentru sâmbete și duminici, ci și pentru marți și joi. În timpul acestui post se citesc în bisericile mănăstirești, zilnic (alternativ), cele două Paraclise ale Maicii Domnului, din *Ceaslov*⁵⁰⁰.

La catolici, Postul Sântă-Măriei se reduce la o singură zi: ziua ajunului sârbătorii (14 august).

În afară de Postul Păresimilor (*Carême*) și al Crăciunului (*Advent*), catolicii mai au așa numitele *posturi ale celor patru anotimpuri* (*Quatember, Quatuor tempora*), adică patru grupe de câte trei zile (miercuri, vineri și sâmbătă), câte una pentru fiecare anotimp al anului; două dintre ele (cea de primăvară și cea de iarnă) cad în cele două posturi de durată (al Paștilor și al Crăciunului); dintre celelalte, una (cea de vară) e în prima săptămână după Rusalii, iar a doua (cea de toamnă), în prima săptămână după Înălțarea Crucii (14 septembrie). Mai este o zi de post izolat în ajunul Duminicii Rusaliilor⁵⁰¹.

7. Dezlegări de posturi în condițiile vieții de azi

Respectarea postului este o datorie a oricărui bun credincios, menționată și în rândul poruncilor bisericești (a doua)⁵⁰². Totuși, trebuie să avem în vedere faptul că vechile dispoziții canonice, enumerate până aici și privitoare la durata, asprimea și obligativitatea diferitelor posturi de peste an, au fost formulate pentru credincioși care trăiau în alte vremuri și în condiții de viață cu totul deosebite de cele în care trăiesc credincioșii de azi. De aceea, aplicarea lor integrală nu mai este astăzi posibilă decât cel mult viețuitorilor din mănăstiri și unui număr

⁵⁰⁰ Cf. *Pravila Mare*, gl. 385, și *Învățătura pentru posturi* din *Ceaslov*. Cf. *Ἡμερολόγιον*, Atena, 1960, p. 149.

⁵⁰¹ A. CHAVASSE, „Les Quatre-Temps”, în vol. *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, A.G. MARTIMORT (coord.), Paris, 1961, p. 739 ș.u.

⁵⁰² *Învățătura de credință ortodoxă*, București, 1952, p. 359; cf. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 335.

restrâns de credincioși laici, cu o conștiință religioasă mai riguroasă. De altfel, hotărârile canonice privitoare la posturi nu au caracter de dogmă, adică nu trebuie privite ca niște reguli absolut neschimbabile și eterne, ci fac parte din normele bisericești cu caracter moral-disciplinar, care au fost formulate de autoritatea bisericească în funcție de nevoile, împrejurările și evoluția vieții religios-morale a credincioșilor și care pot fi deci anulate, modificate sau atenuate de aceeași autoritate, la nevoie. Dovadă în acest sens este variația acestor reguli după epoci și regiuni, în trecut.

De aceea, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, ținând seama de principiul acomodării normelor disciplinar-morale la nevoile timpului, în ședința sa din 27 februarie 1956, a hotărât următoarele pogorăminte cu privire la respectarea posturilor în condițiile actuale:

A. Copiii până la împlinirea vârstei de 7 ani să fie dezlegați de prava postului, putând mânca tot timpul anului orice fel de alimente.

B. Pentru copiii de la 7-12 ani și pentru credincioșii de orice vârstă, care sunt cuprinși de slăbiciuni și suferințe trupești, pravila postului să fie obligatorie numai în zilele următoare:

a) Toate miercurile și vinerile de peste an, afară de acelea când este dezlegare la pește;

b) Prima și ultima săptămână din Sfântul și Marele Post al Paștilor și tot așa din Postul Crăciunului;

c) Între 24 și 29 iunie, adică 5 zile din postul Sf. Ap. Petru și Pavel;

d) Între 1 și 15 august (adică cele două săptămâni din Postul Adormirii Maicii Domnului);

e) Ajunul Crăciunului, Ajunul Bobotezei, 29 august și 14 septembrie.

C. Pentru celelalte zile și săptămâni din timpul marilor posturi bisericești, copiii de la 7-12 ani și credincioșii de orice vârstă, care sunt suferinzi, să fie dezlegați a mânca: pește, icre, ouă, lapte și brânză⁵⁰³.

⁵⁰³ Cf. *Temeiul* cu nr. 1426/1965, *Sumarul ședințelor Sfântului Sinod din 27 februarie 1956*, pp. 3-4, manuscris dactilografiat în Arhiva Sfântului Sinod. Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, Episcopul Partenie al Dunării de Jos, în adresa sa către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, din 4 mai 1899 (tipărită în revista *Candela* de la Cernăuți, 1899, p. 482 ș.u.), aducea la cunoștință că Sinodul Bisericii Ruse din acel timp admisesese consumul de pește în toate posturile, iar Episcopul Partenie cerea împuținarea zilelor de post și îmbunătățirea hranei în zilele de post pentru cei ce au nevoie de dezlegări și pogorăminte.

Comisia interortodoxă pregătitoare a celei de a doua Conferințe panortodoxe pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod (formată din reprezentanți ai Bisericii Serbiei, Ciprului și Cehoslovaciei) a propus să se mențină postul de miercuri și vineri de peste tot anul, permițându-se consumul de untdelemn și pește, cu excepția Postului Paștilor și a zilelor de miercuri și vineri în care ar cădea Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie), Tăierea Capului Sf. Ioan Botezătorul (29 august) și Ajunul Bobotezei (5 ianuarie).

Cei îndreptățiți de motive de sănătate sau de alt fel să poată mânca de dulce și în miercurile și vinerile dintre Duminica Tomii și Înălțarea Domnului.

Cât privește Postul Păresimilor, trebuie respectate regulile tradiționale privitoare la post pentru prima și ultima săptămână, iar în săptămânile celelalte să se poată consuma pește și untdelemn, afară de miercuri și vineri.

Pentru Postul Crăciunului, Comisia a propus două soluții: ori să fie redus la jumătate (20 zile), începând de la Sfânta Varvara (4 decembrie), și să se poată consuma în fiecare zi pește și untdelemn, cu excepția ultimelor cinci zile, ori să se respecte regulile de postire pentru întreg postul, permițându-se consumul de untdelemn și pește în fiecare zi, cu excepția primelor trei zile și a ultimelor trei zile, în care să se respecte postul riguros.

Postul Sfinților Apostoli să fie redus la numai 8 zile, atunci când este mai mare, și să se îngăduie consumul de untdelemn și pește.

Postul Adormirii Maicii Domnului să fie ținut în întregime, permițându-se consumul de pește și untdelemn în toate zilele, afară de miercuri și vineri.

Când sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului (15 august) și cea a Sf. Ap. Petru și Pavel (29 iunie) cad miercuri sau vineri, se poate mânca de dulce, având în vedere postul de până atunci⁵⁰⁴.

⁵⁰⁴ Revista *Epispepsis* (Chambésy – Elveția), XIII (1982), 272, pp. 12-13.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări necitate la note)

Andronikof, C., „La Pré-Quarantaine ou les Semaines préparatoires au Carême”, în vol. *Liturgie et rémission des péchés* (Conférences Saint-Serge, Paris), Roma, 1975, pp. 9-37;

Arbesmann, R., *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, Giessen, 1929;

Arbesmann, R., „Fasttage”, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, VII (1969), col. 500-524;

Bălănescu, Silv. Prot., „Noțiuni despre post în genere” și „Despre Sfântul și Marele Post”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, II (1875-1876), pp. 145-152 și 398 ș.u.;

Braniște, Ene Pr., „Posturile din cursul anului bisericesc”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXII (1964), 1-2, pp. 120-138;

Callewaert, C., „La durée et le caractère du Carême ancien”, în: *Sacris erudiri*, Steenbrugge, 1940, pp. 449-671;

Deseille, Placide, „Jeûne”, în *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, fasc. 56, Paris, 1974, col. 1164-1175;

Enisleidis, C.M., *Legea postului. Credința și practica Bisericii* (în lb. grec.), Atena, 1958-1959;

Flicoteaux, E. (OSB), *Le sens du Carême*, în coll. *L'Esprit liturgique*, vol. 11, Paris, 1958;

Fountoulis, I., *Postul cel mare și cultul divin* (în lb. greacă), Tesalonic, 1964;

Grumel, V., „Le jeûne de l'Assomption dans L' Église grecque”, în: *Échos d'Orient*, 1933, p. 162 ș.u.;

Herburt, J., *De ieiunio et abstinencia in Ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI*, în coll. *Corona Lateranensis*, vol. 12, Romae, 1968;

Holl, K., *Die Entstehung der 4 Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, Tübingen, 1929;

Kojuharov, Nicolas, „Postul bisericesc” (în lb. bulg.), în: *Anuarul Facultății de Teologie Sf. Clement din Ohrida*, Sofia, 1960-1961, pp. 1-82;

Moiescu, Gh. Pr., *Postul. Studiu liturgic*, București, 1909 (teză de licență);

- Necula, Nicolae Pr., „Învățătura despre post în Biserica Ortodoxă Română”, în: *Studii Teologice*, XXXVI (1984), 7-8, pp. 514-520;
- Necula, Nicolae Pr., *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Trinitas, București, 2014, pp. 297-326;
- Nistor, I.D., „Despre post”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXXI (1913), 2 și 3, pp. 118-132, 293-310;
- Palazzini, P., Sirna, G., Galieti, A., Remotti, E., „Digiuno”, în *Enciclopedia Cattolica*, IV (1950), col. 1589-1599;
- Pavel, C., „Posturile orânduite de Biserica Ortodoxă în condițiile de viață actuale ale credincioșilor”, în: *Studii Teologice*, XXIX (1977), 7-8, p. 421 ș.u.;
- Peri, V., „La durata e la struttura della Quaresima nell antico uso ecclesiastico gerosolimitana”, în: *Aevum*, XXXVII (1963), pp. 31-63;
- Pierret, R., „Carême”, în *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, II (1953), col. 136-152;
- Pîrvu, C. Pr., „Orânduiri canonice cu privire la Postul Mare”, în: *Glasul Bisericii*, XVII (1958), 3, pp. 228-235;
- Ranwez, C., „Le jeûne, abandon ou réhabilitation”, în: *La Vie Spirituelle*, CXVIII (1968), pp. 271-291;
- Rief, J., „Das Fasten in christlicher Sicht”, în: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, CXIII (1965), 119-132;
- Sachelarie, Nicodim Ierom., *Asceza creștină în primele veacuri și Regulile Monahale ale Cuviosului Pahomie*, 1942;
- Sava, Viorel P., „Dimensiuni ale postului potrivit textelor liturgice”, în: *Candela Moldovei*, V (1995), 3-4;
- Schmemmann, Alex., *Great Lent (Postul Mare)*, St. Vladimir Seminary, 1969;
- Schmemmann, Alex., *Le grand Carême, Ascèse et Liturgie dans l'Église Orthodoxe*, în coll. *Spiritualité Orientale*, vol. 13, Abbaye de Bellefontaine, 1974;
- Schmemmann, Alex., „Jeûne et Liturgie”, în: *Irénikon*, XXVII (1954), pp. 292-301;
- Schümmer, J., *Die altchristliche Fastenpraxis*, Münster, 1933;
- Siffrin, P., „Quaresima”, în *Enciclopedia Cattolica*, X (1953), col. 379 ș.u.;

Thurston, H., *Lent und Holy Week*, London, 1964;

Timuș, N., *Dezvoltarea istorică și esența postului creștin*, Chișinău, 1937;

Vacandard, E., „Jeûne du Carême”, în *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, II, (1905), col. 1724-1750;

Vacandard, E., „Carême”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, II, 2 (1910), col. 2139-2158;

Vasile (Starețul) de la Poiana Mărului, Sf., *Întrebătoare răspunsuri...*, Neamț, 1816, retipărită de Ierom. Ghedeon Venenciuc, 1935;

Waldmann, M., „Fasten”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, III (1931), col. 963-968;

Zăgrean, I. Arhid., Necula, N. Pr., „Sensul spiritual al postului în viața creștină și timpul nostru”, în: *Ortodoxia*, XXXI (1979), 1, pp. 184-194.

CAPITOLUL XVI

ZILELE PENTRU POMENIREA GENERALĂ (DE OBȘTE) A MORȚILOR, DIN CURSUL ANULUI BISERICESC ORTODOX

1. Cultul morților în religiile necreștine

Credința în nemurirea sufletului, în supraviețuirea lui după despărțirea de trup, este un fenomen universal. La majoritatea popoarelor civilizate și în toate religiile omenirii se întâlnește convingerea, fermă și generală, că existența omului nu se termină cu moartea și că sufletul supraviețuiește, într-o anumită formă, și dincolo de pragul mormântului. Pe această credință, mai mult sau mai puțin explicită, se întemeiază ceea ce numim *cultul morților*, adică grija pe care o au cei vii de a menține, într-un fel oarecare, legătura spirituală cu morții lor, de a-și aduce aminte de ei la diferite date, de a le cinsti pomenirea în diverse chipuri și, mai ales, de a căuta să le ajute și să le ușureze situația din „lumea de dincolo”, prin felurite rituri și ceremonii, prin rugăciune către Dumnezeu pentru odihna lor netulburată și pentru iertarea păcatelor, prin jertfe și fapte de milostenie sau prin alte diverse acte, socotite ca fiind de folos celor adormiți⁵⁰⁵.

Această universalitate a credinței în nemurirea sufletului, căreia la unele popoare (persii, grecii, romanii ș.a.) i s-a adăugat credința într-o

⁵⁰⁵ Pentru cultul morților în religiile păgâne și la popoarele antice, vezi mai ales S. REINACH, *Culte, mythes et religions*, Paris, 1895, vol. I, pp. 316-331 (²1905); Fustel DE COULANGES, *Cetatea antică*, vol. I, trad. Mioara și Pan Izverna, Ed. Meridiane, București, 1984, pp. 25-51; Diac. Emilian VASILESCU, *Istoria religiilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ²1982, pp. 48, 57, 68, 88, 109, 128, 138, 185, 252, 335, 342, 350, 353.

judecată a sufletelor după moarte, explică marea asemănare – care merge uneori până la identitate – a riturilor și a ceremoniilor funebre principale din toate religiile mari ale omenirii, ca: spălarea și îmbrăcarea cadavrelor, înmormântarea sau incinerarea lor, procesiunile și bocetele, mesele sau ospetele funerare și pomenirile pentru cei morți, pomenirea periodică a celor decedați ș.a.; așa se explică și marea dezvoltare, ca și importanța pe care a avut-o cultul morților, precum și persistența lui în viața religioasă a tuturor popoarelor, vechi și noi. Faptul este deosebit de evident pentru unele dintre popoarele mari ale antichității, ca egiptenii, a căror cultură și artă are în general un accentuat caracter funerar, vizibil în arta îmbălsămării trupurilor, în piramidele și diferitele necropole menite să ocrotească mumiile sau cadavrele personajelor marcante, în pictura și textele din inscripțiile hieroglife și de pe papirusuri, în templele, în originea și apartenența religioasă a scrierii și a citirii; tot așa stau lucrurile cu grecii și romanii (ca, de altfel, cu toate popoarele de origine indo-europeană), despre care s-a spus și s-a demonstrat că riturile lor religioase în legătură cu cultul familial al strămoșilor (*Lares*, *Manes* și *Penates*) au determinat și au influențat nu numai întreaga viață spirituală și strălucita cultură și artă greco-romană, ci și organizarea și viața politică, economică și socială a vechilor cetăți și state fondate de aceste două mari popoare ale antichității clasice păgâne⁵⁰⁶.

2. Cultul morților în Vechiul Testament

Și la evreii din epoca veche, credința în nemurirea sufletului și cultul morților au jucat un rol de seamă. Cu toate că textele cărților sfinte ale Vechiului Testament nu sunt totdeauna clare în această privință, ele oferă totuși suficiente dovezi despre grija pe care poporul ales a avut-o pentru morții săi, prin pomenirea cu respect a numelor celor decedați (îndeosebi a Patriarhilor, a Dreptilor și a Prorocilor), prin rugăciunile și jertfele aduse pentru ei în diferite împrejurări ș.a.

⁵⁰⁶ Vezi mai ales cunoscuta carte a istoricului Fustel DE COULANGES, *Cetatea antică*, citată în nota precedentă.

Astfel, din cartea *Judecătorii* (11, 40) vedem că la evrei în epoca Judecătorilor era curent uzul ca amintirea morților iluștri să fie plânsă patru zile pe an. Această tradiție s-a păstrat, de altfel, până astăzi la evrei, care rostesc rugăciuni pentru cei morți de patru ori pe an: în Ziua Împăcării (Ispășirii, *Iom Kipur*), la Paști, la Cincizecime și la Sărbătoarea Corturilor (zilele 15-22 din luna a șaptea). În cartea *Tobit* (4, 17) și în profeția lui *Ieremia* (16, 7) se arată că vechii evrei făceau oște funerară și pomeni de pâine și de vin la locurile de înmormântare ale morților. Este clasic apoi textul din cartea 2 *Macabei* (12, 43-46), în care citim că Iuda Macabeul a strâns bani și i-a trimis la templul din Ierusalim ca să se aducă jertfe pentru iertarea păcatelor eroilor morți pe câmpul de luptă⁵⁰⁷.

În sfârșit, din Pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, rostită de Mântuitorul (*Luca* 16, 22), se vede că, în epoca aceea, conaționalii Mântuitorului credeau în existența unui loc de chinuri și de pedeapsă (Iadul) și a unui loc de odihnă și fericire (Raiul, Sânul lui Avraam), în care merg sufletele celor morți, după faptele pe care le-a săvârșit fiecare în viața pământească.

3. Cultul morților în antichitatea creștină.

Învățătura despre „Comuniunea Sfinților”

În creștinism, rolul de căpetenie acordat sufletului în învățătura de credință și în viața religioasă, precum și frumoasa doctrină eshatologică, întemeiată pe învățătura divină a Mântuitorului și a Sfinților Apostoli (*Matei* 25; *1 Corinteni* 15; *1 Tesaloniceni* 4, 13-18; 5, 1-10), doctrină superioară tuturor celorlalte religii, au făcut ca grija pentru cei morți să devină una dintre componentele de frunte ale pietății creștine și să

⁵⁰⁷ „Și strângând bani, după numărul bărbaților care erau cu el, două mii de drahme de argint a trimis în Ierusalim, să se aducă jertfă pentru păcat. Foarte bun și cuvios lucru pentru socotința învierii morților! Că de n-ar fi avut nădejde că vor învia cei care mai înainte au căzut, deșert și de răs lucru ar fi a se ruga pentru cei morți. Și a văzut că celor care cu bună cucernicie au adormit, foarte bun dar le este pus. Drept aceea, sfânt și cucernic gând a fost, că a adus jertfă de curăție pentru cei morți, ca să se slobozească de păcat”.

se exprime în forme din ce în ce mai bogate, mai variate și mai pline de sensuri religioase superioare.

Mentținând și adâncind credința generală și străveche în nemurirea sufletului, accentuând și făcând mai explicită credința în existența unei judecăți universale, căreia îi sunt supuse toate sufletele după moarte (credință pe care o aveau, în forme mai puțin lămurite, și alte popoare ale antichității), religia creștină micșorează, mai mult decât oricare alta, spaima ancestrală de moarte din sufletele credincioșilor ei. Pentru primii creștini moartea nu înseamnă nici trecerea în neant sau în neîntâlnire, ca în doctrina budistă despre Nirvana, nici locul de groază și de întuneric în care rătăcesc fără odihnă umbrele sau fantomele morților, ca în tartarul păgân evocat în *Dialogurile* lui Lucian de Samosata sau în *Purgatoriul* și *Infernul* lui Dante, nici măcar șeolul confuz din vechea religie a evreilor, ci trecerea într-o existență superioară, în care sufletul credinciosului își găsește liniștea și fericirea eternă în nemijlocita apropiere de Hristos, Cel înviat din morți, pe Care L-a adorat în viață; iar mormântul devine patul de odihnă, pe care țărâna trupurilor noastre așteaptă, încrezătoare, la adăpostul Crucii lui Hristos, învierea pentru viața veșnică, al cărei începător și cheazășuitor S-a făcut Cel a treia zi înviat din morți.

În acest fel, creștinismul alungă mai întâi sau atenuează groaza pe care o inspiră moartea în celelalte religii; credința neclintită că cei ce mor se unesc cu Hristos, Biruitorul morții, îi făcea pe vechii creștini să nu deplângă pe cei morți, ci să-i ferească: „Fericiți cei morți, cei ce de acum mor întru Domnul! Odihnească-se de ostenele lor, căci faptele lor vin cu ei” (*Apocalipsa* 14, 13). Moartea este primită de creștini cu liniște și fără teamă, căci ea este pentru ei „mutare de la cele mai triste la cele mai bune și vesele, este odihnă și bucurie”⁵⁰⁸.

Această concepție despre moarte micșorează totodată și distanța sau prăpastia de netrecut dintre viață și moarte, dintre lumea celor vii și a celor morți⁵⁰⁹. Iubirea care leagă între ei, în viață, pe frații de credință și

⁵⁰⁸ *Rugăciunea a cincea* din rânduiala Vecerniei din Duminica Rusaliilor, în *Penticostar*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 339.

⁵⁰⁹ Cf. *Luca* 16, 26: „Între voi și noi s-a întărit prăpastie mare, ca cei care voiesc să treacă de aici la voi să nu poată, nici de acolo să treacă la noi”.

care uimea pe păgâni⁵¹⁰ este atât de puternică, încât moartea nu poate să o distrugă; depășind hotarele vieții, ea leagă mai departe pe cei vii de cei morți. Cei adormiți în dreapta credință fac parte din Biserica lui Hristos, împreună cu cei vii. Toți alcătuim o mare familie creștină, peste care domnește Același Hristos, Stăpânul vieții și al morții, și în care morții au plecat înaintea noastră, pe o cale pe care vom merge și noi, la timpul nostru. Căci, precum spune atât de frumos Sf. Ap. Pavel, „nimeni dintre noi nu trăiește pentru sine și nimeni nu moare pentru sine. Că dacă trăim, pentru Domnul trăim, și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci și dacă trăim, și dacă murim, ai Domnului suntem. Căci pentru aceasta a murit și a înviat Hristos, ca să stăpânească și peste morți, și peste vii” (*Romani* 14, 7-9).

Ca membri ai aceleiași familii, cei vii au nu numai posibilitatea, ci și datoria de a se ruga pentru cei morți (cf. *Ioan* 14, 13; *Efeseni* 6, 18; *1 Timotei* 2, 1), pentru că aceste rugăciuni sunt necesare și folositoare morților (*1 Tesaloniceni* 4, 13; *1 Corinteni* 15, 19; *Evrei* 13, 7; *1 Ioan* 5, 16). Credința în eficacitatea rugăciunilor de mijlocire pentru cei morți era atât de puternică în primele comunități creștine, încât unii creștini se botezau pentru morții lor, socotind că fapta lor suplinea lipsa Botezului creștin la rudele, prietenii sau cunoscuții lor, care nu apucaseră să-l primească în viață (cf. *1 Corinteni* 15, 29).

Ceva mai mult: chiar cei morți – mai ales Sfinții bineplăcuți lui Dumnezeu – asistă pe cei vii cu rugăciunile înălțate de ei în jurul Tronului Celui Vechi de zile sau în „Ierusalimul cel ceresc”, în favoarea celor rămași pe pământ (cf. *Apocalipsa* 6, 9-11). Această strânsă și indestructibilă legătură spirituală, de iubire reciprocă, de credință unică și de rugăciune mutuală, care unește pe cei din lumea aceasta cu cei din lumea de dincolo, a fost formulată de Biserică în cunoscuta învățătură despre *Comuniunea Sfinților* (*Communio Sanctorum*)⁵¹¹. Pe baza

⁵¹⁰ Cf. *Epistola către Diognet*, V, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Pr. D. Fecioru, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 339-340.

⁵¹¹ Cf. Fr. Valentin M. BRETON (OFM), *La communion des Saints. Histoire-Dogme-Piété*, Paris, 1934; P. TREMBELAS, *Comuniunea Sfinților*, trad. Pr. O. Căciulă, Cernica, 1940; Pr. MITROFAN DE KONEWETS, *Viața repausașilor noștri și viața noastră după moarte*, trad. din

ei, Biserica creștină a condamnat și a combătut, de la început, practicile păgâne și iudaice, care priveau atingerea de trupurile morților ca o întinare ce trebuia curățită prin spălări rituale și lustrații, recomandând, în locul acestora, rugăciunile și milostenia pentru cei morți⁵¹² și favorizând astfel dezvoltarea, în sufletele creștinilor, a unor sentimente de apropiere și de intimitate familială față de cei morți.

Această nouă mentalitate și atitudine, specific creștină, se vede transpusă de timpuriu în riturile funerare creștine, în inscripțiile, simbolurile și iconografia catacombelor, din primele trei veacuri, cu caracter aproape exclusiv funerar, în cele mai vechi epitafe creștine (ca cel al episcopului frigan Averkie/Abercius, înainte de anul 216), în cele mai vechi rugăciuni creștine pentru morți care ni s-au păstrat, ca și în textele celor mai vechi Liturghii creștine, care cuprind în rânduiala lor rugăciuni pentru cei răposați. Toate acestea pomenesc numele sau reprezintă chipurile unora dintre Patriarhii, Dreptii și Prorocii Vechiului Testament (Avraam, Isaac, Iacov, Moise și Aaron, Iona, Samuel, David, Solomon ș.a.), deveniți tipuri simbolice față de care s-a manifestat bună-tatea și milostivirea lui Dumnezeu și care se bucură de fericirea Raiului („Precum ai auzit pre cei trei tineri, precum ai auzit pre Daniel...”). Aceste nume figurează și în Liturghiile iudaice de post, cuprinse în Mișna, care se vor fi citit și la mormintele primilor creștini (recrutați dintre evrei) și au inspirat pe primii artiști creștini să le scrie în sculpturile de pe sarcofage și în picturile din cubiculele catacombelor, cum sunt cele din necropola creștină de la Bagawat (Egipt). Desigur, cu timpul, după modelul vechilor rugăciuni iudaice, s-au alcătuit și rostit rugăciuni de inspirație

lb. franceză de † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1890, p. 31 ș.u., reeditată de Ed. Anastasia, București, 1993; N. CHIȚESCU, Pr. I. TODORAN, Pr. I. PETREUȚĂ, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, București, 1958, pp. 969-977.

⁵¹² Cf. *Constituțiile Apostolice*, VI, 30, în *Scrierile Părinților Apostolici, dimpreună cu Așeyămintele și Canoanele Apostolice*, vol. I, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru, Pr. G.N. Nuțu, Chișinău, 1927, pp. 179-181: „Nu luați deci așa mult seama la datinile Legii și la cele firești, nici nu cereți stăruitor deosebiri iudaice sau spălări neîntrerupte sau curățiri după atingerea unui mort, ci adunați-vă fără grijă în cimitire, citind cărțile sfinte și cântând psalmi pentru martirii adormiți și pentru toți sfinții și frații voștri adormiți din veac în Domnul și plăcuta Euharistie, icoana trupului împărătesc al lui Hristos, aduceți-o ca jertfă în bisericile voastre și în cimitire”.

creștină pentru morți, ca cele cunoscute sub denumirea de *Orationes pseudocyprianæ*, de pe la sfârșitul secolului al III-lea sau începutul secolului al IV-lea⁵¹³, sau rugăciunile de acest fel pe care le vom găsi mai târziu în cele mai vechi Evhologhii păstrate, ca *Evhologhiul Episcopului Serapion de Thmuis* (în Egipt), din secolul al IV-lea⁵¹⁴. Formulele de rugăciuni cuprinse în mai multe capitole din *Epistola I către Corinteni* a Sf. Clement Romanul (cap. 9-12, 17-18), de pe la sfârșitul secolului I⁵¹⁵ pot fi privite, după unii, ca intermediare între vechile rugăciuni iudaice și cele creștine de mai târziu, de acest gen, ca *Oratio commendationis animæ*, de origine apuseană, din secolul al III-lea⁵¹⁶.

Despre obiceiul Bisericii de a face rugăciuni de mijlocire pentru morți amintesc și Sfinții Părinți și scriitori bisericești, începând din secolul al II-lea, ca: Sf. Ignatie al Antiohiei⁵¹⁷, Tertulian⁵¹⁸, Sf. Ciprian al Cartaginei⁵¹⁹, Arnobiu de Sicca († 325)⁵²⁰, documente apocrife și pseudoepigrafice din primele secole, ca *Faptele lui Pavel și ale Teclei și Faptele*

⁵¹³ În SANCTUS CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Opera omnia*, G. HARTEL (ed.), în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 3, Vindobonae, 1871, pp. 144-151; cf. Henri LECLERCQ, „Commémoraison des défunts”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV (1920), col. 430-432.

⁵¹⁴ Cf. *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, J. QUASTEN (ed.), Bonnae, 1935-1937, p. 63: „Te rugăm (Dumnezeule) și pentru toți cei adormiți, a căroră pomenire s-a făcut (după pomenirea numelor): sfințește aceste suflete, căci Tu pe toate le cunoști; sfințește pe toți cei adormiți în Domnul, și numără-i cu toate Puterile Tale cele sfinte (ingerii) și dă-le lor loc și sălășluire întru împărăția Ta”.

⁵¹⁵ În *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. 1, pp. 50-52, 55-56; cf. Diac I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol 1, *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, p. 395, ș.u.; cf. trad. Diac. N. Mogage, în vol. *Părinții Apostolici. Scrieri I*, ediție bilingvă, Ed. Polirom, 2010, p. 46 ș.u.

⁵¹⁶ Cf. H. LECLERCQ, „Commémoraison des défunts”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV (1920), col. 435.

⁵¹⁷ *Epistola către Smirneni*, XI, în *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. 1, p. 185.

⁵¹⁸ *Despre suflet (De anima)*, cap. 51, în PL 2, col. 782, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 326-327; *Despre coroana ostașului (De corona)*, 3, în PL 2, col. 99: „Oblationes pro defunctis, pro nataliciis, annua die facimus”; *Despre monogamie*, 10, în PL 2, col. 992-993; *Îndemn la feciorie (Exhortatio castitatis)*, 7, în PL 2, col. 971.

⁵¹⁹ *Epistola I*, 2, în PL 4, col. 197, indică faptul că practica ofierii de Liturghii pentru morți (*pro dormitione*) era curentă în secolul al III-lea în Biserica Cartaginei.

⁵²⁰ *Împotriva păgânilor (Adversus nationes)*, IV, 26, în PL 7, col. 25.

lui Ioan⁵²¹, *Canoanele lui Ipolit al Romei* (Canonul 33, 1) și *Didascalia (Învățătura) celor 12 Apostoli*⁵²², precum și acte martirice, ca *Martiriul Sf. Policarp al Smirnei* (cap. 18)⁵²³, *Pătimirea Sfintei Perpetua*, din secolul al III-lea⁵²⁴ ș.a. Din scrierile lui Tertulian și ale Sfântului Ciprian rezultă că, în Biserica Africii, rugăciunea pentru morți se introdusese deja pe vremea lor în cultul liturgic al Bisericii⁵²⁵. Începând din secolul al IV-lea, mărturiile în acest sens devin prea numeroase ca să le mai înșirăm aici pe toate. Amintim numai pe Sf. Chiril al Ierusalimului⁵²⁶, Sf. Ioan Gură de Aur⁵²⁷, Sf. Epifanie din Cipru⁵²⁸, Sf. Ambrozie al Mediolanumului⁵²⁹. La începutul secolului al V-lea, Fericitul Augustin scrie chiar un mic tratat *Despre grija pe care trebuie să o purtăm pentru morți*⁵³⁰, cel dintâi de acest fel în toată literatura creștină.

Rugăciuni pentru morți găsim de asemenea în textele celor mai vechi Liturghii creștine care ni s-au păstrat, cum este aceea din cartea a VIII-a a *Constituțiilor Apostolice*, cap. 42⁵³¹. Asemenea rugăciuni, care

⁵²¹ Apud Henri LECLERCQ, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV (1920), col. 441; Henri LECLERCQ, „Prières pour les morts”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XII (1935), col. 27 ș.u.

⁵²² *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV (1920), col. 443; XII (1935), col. 29.

⁵²³ *Scrierile Părinților Apostolici...*, vol. I, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru, Pr. G.N. Nițu, p. 199 ș.u.

⁵²⁴ În *Actele martirice*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 11, trad. Pr. I. Rămureanu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 104-131.

⁵²⁵ *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV (1920), pp. 441-442; cf. M. RIGHETTI, *Storia Liturgica*, vol. II, Milano, 1946, pp. 324-325.

⁵²⁶ *Cateheza V mistagogică*, 9-10, în Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 362.

⁵²⁷ *Omilia XLI, 5, la 1 Corinteni*, în PG 61, col. 361; *Omilia III, 4, la Filipeni*, în PG 62, col. 197, 204; *Omilia XXI, 5, la Fapte*, în PG 60, col. 170.

⁵²⁸ *Panarium (Împotriva ereziilor)*, cartea a III-a, erezia a 75-a, cap. 8, în PG 42, col. 513 B-D; *Expunerea credinței (Expositio fidei)*, 23, în PG 42, 829 A-C.

⁵²⁹ *Cuvântare despre moartea lui Teodosie (Oratio de obitu Theodosii)*, 3, în PL 16, col. 1448.

⁵³⁰ *Despre purtarea de grijă față de cei adormiți (De cura pro mortuis gerenda)*, în PL 40, col. 591.

⁵³¹ *Scrierile Părinților Apostolici împreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, vol. II, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru, Pr. G.N. Nițu, Chișinău, 1928, pp. 262; cf. *Constituțiile Apostolice*, VI, 30, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 710 ș.u.

se găsesc și în Liturghia Sfântului Iacov, în cea a Sfântului Marcu, în Liturghia armeană și în toate Liturghiile Bisericii Orientale Vechi⁵³² și care nu se deosebesc prea mult de cele similare din Liturghiile ortodoxe de azi, erau încadrate mai ales în partea finală a marii rugăciuni a Sfintei Jertfe, parte numită *diptice* sau rugăciuni de mijlocire generală pentru vii și pentru morți⁵³³.

Așa se explică marea dezvoltare și importanța pe care o are cultul morților în pietatea creștină în general și mai ales în cea ortodoxă. Biserica Ortodoxă a socotit ca o datorie a ei de căpetenie rugăciunea publică pentru morți, pe care a introdus-o în cultul ei, dându-i expresie în slujbele divine anume alcătuite pentru cei decedați (slujbele funebre), fie în rugăciuni speciale pentru morți, introduse în rânduiala anumitor slujbe (ca de pildă în slujba Pavcerniței, cea a Miezonopticii din toate zilele și din sâmbete), fie în rituri, texte și formule de pomenire și de mijlocire pentru morți, din rânduiala Sfintei Liturghii, care, în calitatea ei de jertfă a Bisericii, ajută și celor morți⁵³⁴. Dar oșebit de slujbele funebre și de mijlocire – adică Ierurgiile – care se fac pentru înmormântarea și pentru pomenirea individuală a morților la diverse termene de la moartea fiecăruia⁵³⁵, Biserica Ortodoxă a introdus în cultul ei și *pomeniri generale*, ale tuturor morților, pe care le-a fixat în anumite zile din cursul anului bisericesc, spre a aminti periodic credincioșilor ei despre datoria pe care o au de a nu da uitării pe cei morți și de a-și aduce aminte de moarte și de judecata viitoare, spre a-și îndrepta viața. În rânduiala slujbelor divine din aceste zile consacrate pomenirii obștești a morților, Biserica a introdus, pe lângă cântările închinat sfînților pomeniți atunci, cântări și rugăciuni speciale de pomenire și de mijlocire generală pentru toți morții, din toate locurile și din toate vremurile, făcându-se

⁵³² H. LECLERCQ, „Morts”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XII (1935), col. 31; Pr. I. ZUGRAV, *Cultul morților. Comemorarea lor. Studiu liturgic-pastoral*, Cernăuți, 1937, p. 17 ș.u.; cf. CORNOIU, „Rugăciunile Bisericii sau pomenirile pentru cei repausați în Domnul”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXVI (1902), 2-3, pp. 256-268; Pr. Nicolae NECULA, „Rugăciunile pentru cei adormiți și folosul lor”, în vol. *Îndrumări misionare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 900-908.

⁵³³ Vezi capitolul respectiv de la *Istoria și explicarea Liturghiei*, în vol. *Liturgică Specială*.

⁵³⁴ Vezi capitolul respectiv de la *Istoria și explicarea Liturghiei*, în vol. *Liturgică Specială*.

⁵³⁵ Vezi capitolul despre *Ierurgii*, din vol. *Liturgica Specială*.

îndeosebi amintire nominală despre cei mai iluștri dintre ei, adică despre sfinții din Vechiul și din Noul Testament (Patriarhii, Dreptii și Prorocii, Apostolii, Mucenicii), pe care ni-i pune în față ca modele de viață.

4. Zilele pentru pomenirea generală a morților din cursul anului bisericesc ortodox

Precum am văzut, Biserica Ortodoxă a consacrat pentru pomenirea generală a morților o zi liturgică pe săptămână, și anume *sâmbăta*. De aceea, în slujba Miezonopticii de sâmbătă, din *Ceaslov*, figurează cântări și rugăciuni speciale, în care ne rugăm și mijlocim pentru morți, iar în *Octoih*, cântările pentru sâmbătă, de la toate cele opt glasuri, care se combină cu cele ale sfinților din *Mineie*, sunt în marea lor majoritate consacrate pomenirii morților și mijlocirii pentru ei.

Dar îndeosebi două dintre sâmbetele din cursul anului bisericesc sunt consacrate în chip special, în toate Bisericile Ortodoxe, pomenirii generale a morților, prin cântări și rugăciuni înscrise în rânduiala de slujbă din cărțile liturgice respective (*Triod* și *Penticostar*), și anume:

a) Sâmbăta dinaintea Duminicii Lăsatului sec de carne (a Înfricoșătoarei Judecăți) și

b) Sâmbăta dinaintea Duminicii Pogorării Duhului Sfânt (Sâmbăta Rusaliilor).

Amândouă aceste zile poartă în popor și denumirea de *Moșii* (cea dintâi, *Moșii de iarnă*, cealaltă, *Moșii de vară*), pentru că în ele facem pomenirea părinților, moșilor și strămoșilor noștri cei din veac adormiți⁵³⁶.

a) În *Sâmbăta dinaintea Duminicii Lăsatului sec de carne* facem pomenirea morților, pentru că în duminica următoare Biserica a rânduit să se facă pomenire de a doua Venire a Domnului și de Înfricoșătoarea Judecată, care îi va urma și la care ne vom înfățișa cu toții. De aceea,

⁵³⁶ În grecește, pentru amândouă se întrebuințează denumirea de ψυχοσάββατον (*Sâmbăta sufletelor*), iar în slavo-rus. Родительская суббота; cf. CORNOIU, „Cele două Sâmbete orânduite de Sfânta noastră Biserică pentru pomenirea celor adormiți în Domnul”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXVI (1902), 4, pp. 373-383.

întrucât mulți dintre Dreptii Vechiului Testament au închis ochii fără să vadă pe Mântuitorul făgăduit și așteptat, iar mulți dintre creștini au murit pe neașteptate și fără pregătirea sau fără pocăința necesară, Biserica face mijlocire pentru toți aceștia, ca Dumnezeu să-i învrednicească de milostivirea Sa, să-i judece cu blândețe și să-i așeze în ceata Dreptilor⁵³⁷.

Sinaxarul zilei atribuie rânduielilor pentru morți din slujba acestei sâmbete o adâncă vechime, considerându-le din vremea Sfinților Apostoli⁵³⁸. Ele sunt însă, probabil, mai noi, și anume posterioare secolului al VI-lea, când s-a făcut fixarea definitivă a pericopelor biblice citite în duminicile din cursul anului bisericesc⁵³⁹. Frumoasele cântări din slujba zilei, în care se exprimă și rostul sau motivele instituirii acestei sâmbete, sunt alcătuite de imnografi din secolele VIII-IX: Sf. Ioan Damaschin, Sf. Teodor Studitul și Sf. Teofan Mărturisitorul.

Ca zile pentru pomenirea generală a morților sunt rânduite și *sâmbetele a doua, a treia și a patra din Păresimi*, celelalte sâmbete din Păresimi având consacrări speciale: sâmbăta întâi e închinată pomenirii Sf. Mucenic Teodor Tiron⁵⁴⁰, sâmbăta a cincea, cinstirii deosebite a Sfintei Fecioare prin citirea *Acatistului Bunei Vestiri*, sâmbăta a șasea, Dreptului Lazăr, cel a patra zi înviat din mormânt⁵⁴¹, iar în a șaptea și ultima, adică în Sfânta și Marea Sâmbătă, facem amintirea punerii și șederii Domnului în mormânt. Întrucât, conform *Canoanelor* 49 și 51 Laodiceea și *Canonului* 52 Trulan, în zilele de rând (luni-vineri inclusiv)

⁵³⁷ Vezi sinaxarul din rânduiala Utreniei acestei sâmbete în *Triod*.

⁵³⁸ De altfel, și Sf. Ioan Gură de Aur afirmă că Sfinții Apostoli au întocmit rânduiele de rugăciune pentru morți (*Omilia III la Epistola către Filipeni*, în PG 62, col. 197); cf. Pr. MITROFAN DE KONEWETS, *Viața repausaților noștri...*, p. 119.

⁵³⁹ În tot cazul, pomenirea morților din această sâmbăta nu e introdusă abia după secolul al IX-lea, cum susține M. JUGIE în *Theologia dogmatica christianorum Orientalium*, vol. I, Paris, 1931, p. 167, citând pe Nichifor Calist (*Istoria Bisericească*, X, 12, în PG 146, col. 473-474), care se referă la timpul împăratului Iulian Apostatul.

⁵⁴⁰ Această pomenire – cu dată variabilă – e legată de un anumit act din viața Sfântului (vezi sinaxarul respectiv din *Triod*), căci pomenirea propriu-zisă a Sfântului Teodor are dată fixă, la 17 februarie.

⁵⁴¹ Ca și în cazul precedent, pomenirea lui Lazăr în această zi – cu dată variabilă – e legată de minunea învierii sale din morți de către Mântuitorul; pomenirea în *Minei* (cu dată fixă) a Dreptului Lazăr figurează la 6 octombrie.

din Păresimi nu se săvârșește decât Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, la care nu se pot face pomeniri de morți, toate pomenirile de morți (parastasele de 3, 9 și 40 de zile) care ar trebui făcute în aceste zile se amână pentru sâmbăta din cursul săptămânii respective (a doua, a treia și a patra), când se săvârșește Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur⁵⁴². În toate aceste sâmbete se pun în rânduiala slujbei cântări speciale pentru pomenirea obștească a morților ca și în Sâmbăta Moșilor de iarnă.

b) În *Sâmbăta dinaintea Duminicii Pogorării Duhului Sfânt* (Sâmbăta Rusaliilor sau Moșii de vară, rus. Троицкая, adică *a Treimii*), Biserica face din nou pomenirea generală a morților, rugându-se pentru ei, prin rugăciuni și cântări speciale înscrise în slujba zilei din *Penticostar*, pentru ca și ei să se bucure de darurile Sfântului Duh, a Căruia pogorâre o vom serba (comemora) în duminica următoare; căci asistența și lucrarea Sfântului Duh, prin care El continuă și plinește activitatea răscumpărătoare a Mântuitorului, nu se limitează numai la cei vii, ci se extinde și asupra celor morți, aceștia fiind și ei membri ai Bisericii universale⁵⁴³. Cântările din slujba zilei, dintre care unele sunt comune cu cele din slujba Sâmbetei morților din *Triod*, au fost alcătuite de aceiași mari imnografi menționați mai înainte (Sf. Ioan Damaschin, Sf. Teodor Studitul, Sf. Teofan Graptul), ceea ce dovedește că practica pomenirii generale a morților din această sâmbătă era de mult generalizată în secolul al VIII-lea, când trăiesc acești imnografi. Mijlociri pentru morți se fac și în rugăciunile a cincea și a șasea din cele șapte care se citesc la Vecernia din Duminica Rusaliilor, una dintre ele (și anume a cincea) fiind atribuită de unii liturgiști Sf. Vasile cel Mare⁵⁴⁴.

De altfel, Biserica Ortodoxă, consacrand această sâmbătă pomenirii generale a morților, a creștinat de fapt străvechea sărbătoare păgână de vară, numită *Parentalia*, prin care strămoșii noștri romani își pomeneau și cinsteau pe morții (părinții) lor (*parentes*, de unde *Parentalia*) și care

⁵⁴² Vezi *Tipicul Mare*, Iași, 1816, pp. 493, 516-517 și *Triodul*, la sfârșitul slujbei din sâmbăta săptămânii a doua din post.

⁵⁴³ *Penticostarul*, rugăciunile 5 și 6 din rânduiala Vecerniei din Duminica Rusaliilor.

⁵⁴⁴ Pr. Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor TARNAVSCHI, † NECTARIE COTLARCIUC (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929, p. 204; cf. Pr. D. BUZATU, în: *Renașterea*, 1945, 7-8, p. 322.

cădea în această perioadă. Neputând să suprimă sărbătoarea păgână, Biserica a căutat măcar și a izbutit să o încadreze în cultul ei, după ce dăduse un sens nou (creștin) străvechilor datini, rituri și cermonii cvasireligioase legate de cultul morților, care persistă până astăzi în pietatea populară ortodoxă, mai ales la români: pelerinaje și bocete la mormintele morților, cu libațiuni sau stropiri și tămâieri, agape funebre sau pomeni, împărțiri de vase și alimente pentru morți între cei vii ș.a.⁵⁴⁵; în unele părți, acestea se repetă și luni după Rusalii.

c) Prin analogie cu cele două sâmbete ale Moșilor – cea de iarnă și cea de vară – care fac parte din tradiția de cult a tuturor Bisericilor Ortodoxe, în unele părți din Biserica românească (și în alte Biserici Ortodoxe) este în uz și o sâmbătă a *Moșilor de toamnă*, în care se fac pomeniri obștești pentru morți, dar care, nefiind înscrisă în cărțile de slujbă, nu e aceeași în toate regiunile unde se practică acest obicei; în unele părți, lucrul acesta se face într-una din sâmbetele dintre sărbătoarea Sfântului Dimitrie și cea a Sfinților Arhangheli (26 octombrie, respectiv 8 noiembrie); în alte zone s-a fixat sâmbăta de după sărbătoarea Sfinților Arhangheli⁵⁴⁶ ori ultima sâmbătă dinainte de Lăsata secului de Crăciun (15 noiembrie), iar în altele (ca în Bucovina), sâmbăta dinainte de Sfântul Dimitrie sau cele două sâmbete consecutive de după Sfântul Dimitrie⁵⁴⁷. Această pomenire de toamnă a morților pare să fie de origine destul de veche, căci în secolul al IX-lea, la Mănăstirea Studion din Constantinopol una dintre cele două pomeniri generale ale morților se făcea în luna septembrie, iar în secolul al XVII-lea liturgistul apusean Iacob Goar spune că grecii făceau a treia pomenire generală a

⁵⁴⁵ Despre datinile, credințele și riturile populare legate de Sâmbetele Morților vezi Simion Florea MARIAN, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, 1892, p. 380 ș.u. (reeditată de Editura Grai și Suflet – Cultură Națională, București, 1995, p. 224 ș.u.); S.F. MARIAN, *Sărbătorile la români*, vol. I, București, 1898, p. 259 ș.u.; C. RĂDULESCU-CODIN, D. MIHALACHE, *Sărbătorile poporului, cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*, București, 1909, pp. 26-27, 66-68; T. PAMFILE, *Sărbătorile de vară la români*, București, 1910, p. 5 ș.u. (reeditat de Ed. Saeculum, București, 1997, pp. 17-21; cf. p. 182).

⁵⁴⁶ În *Proloagele*, vol. I, Neamț, 1854, ff. 179-180, *Cuvântul despre folosul pomenirii morților* este pus la 9 noiembrie, probabil conform uzului de atunci din Moldova; cf. *Proloagele*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 242.

⁵⁴⁷ Pr. I. ZUGRAV, *Cultul morților...*, p. 28; T. PAMFILE, *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului*, București, 1914, p. 62.

morților în prima sâmbătă din octombrie⁵⁴⁸. Ea are un corespondent atât la catolici, care fac pomenirea generală a morților la 2 noiembrie, cât și în Biserica Ortodoxă Rusă, care practică o pomenire generală a morților, îndeosebi a ostașilor căzuți în războaie, în sâmbăta dinainte de Sfântul Dimitrie (Димитриевская родительская суббота), fixată ca atare încă din anul 1380, după lupta marelui cneaz Dimitrie Donskoi cu tătarii, la Culicovo; amintirea generală a eroilor căzuți pentru credință și țară se face în Rusia, începând din anul 1469, și în ziua *Tăierii Capului Sfântului Ioan Botezătorul* (29 august)⁵⁴⁹.

În pietatea populară s-au statornicit în timpul mai nou – îndeosebi în Biserica românească și în cea rusească – și alte zile săptămânale decât sâmbăta – dintre care unele cu dată fixă, altele cu dată variabilă pentru pomeniri, mai mult sau mai puțin generale, ale morților.

d) Așa, de exemplu, în Biserica Ortodoxă Rusă se îndătează o astfel de pomenire în ziua de 6 august, când, fiind sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului, Biserica se roagă ca și cei morți să se împărtășească de lumina dumnezeiască a Taborului.

e) În Biserica rusească se practică, din timpuri mai vechi, o pomenire generală a morților, cunoscută sub denumirea populară de *Paștile Blajinilor*⁵⁵⁰, adică *Paștile Fericitilor* sau *al morților*, care are loc marți după Duminica Tomii, zi numită în Rusia și Радоница, adică *bucurie*. Deoarece în sâmbăta din Săptămâna Patimilor, Biserica face pomenirea Pogorării la Iad a Mântuitorului, credincioșii se roagă acum ca Domnul să dezlege și pe morții lor, ținuți în Iad de lanțurile păcatelor făcute în viață⁵⁵¹.

Această practică, ce pare de origine foarte veche, s-a întins și în partea de răsărit a țării noastre (Moldova), ba chiar și în unele regiuni din Ardeal

⁵⁴⁸ *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, Veneția, 1958, p. 434, n. 3.

⁵⁴⁹ A. MALTZEW, *Begräbniss Ritus...*, Berlin, 1898, p. 364; cf. *Îndrumări liturgice pentru anul 1956*, Moscova, 1955, pp. 223, 245; Pr. MITROFAN DE KONEWETS, *Viața repausaților noștri...*, p. 122.

⁵⁵⁰ De la slav. блаженный - *fericit*, denumire dată morților, de la primul cuvânt cu care începe *Psalmul 118*, ale cărui stihuri se cântă în rânduiala slujbelor funebre: „Ferițiți cei fără prihană în cale...”

⁵⁵¹ A. MALTZEW, *Begräbniss Ritus...*, p. 30; *Îndrumări liturgice pentru anul 1956*, p. 171; Pr. MITROFAN DE KONEWETS, *Viața repausaților noștri...*, pp. 121-122 (acesta îi atribuie o adâncă vechime, invocând texte din Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Ambrozie al Mediolanumului).

și Banat, unde Paștile Blajinilor se mai numesc și *Moșii de Paști*⁵⁵² și se serbează fie luni după Duminica Tomii, fie în Duminica Tomii (în Banat), fie chiar luni în Săptămâna Luminată sau în alte zile din această săptămână. În aceste zile se fac pelerinaje la morminte, unde se aprind lumânări, se fac rugăciuni, se pun ouă încondeiate pe morminte și se împarte de pomană pentru sufletele morților; în aceste practici unii văd – nu fără dreptate – o supraviețuire sau o reînviere a riturilor tradiționale cvasireligioase din cultul străvechi al strămoșilor (Larii și Penații romani)⁵⁵³

f) În Biserica românească se face *pomenirea generală a eroilor*, adică a tuturor celor morți pe câmpurile de luptă, în *Joia Înălțării Domnului*, pentru ca și sufletele celor care s-au jertfit pentru patria lor să se înalțe, cu Domnul, în slava cerească⁵⁵⁴.

g) Tot în Biserica românească se mai obișnuiesc, pe alocuri, pomeniri obștești pentru cei morți (cu parastase) în *zilele hramurilor de biserici* (când se fac și agape sau pomeni pentru vii și morți).

În *Biserica Romano-Catolică* pomenirea generală a morților se face, aproximativ din secolul al XI-lea, în ziua de 2 noiembrie (*Commemoratio omnium fidelium defunctorum, Der Gedächtnstag Allerseelen*)⁵⁵⁵, adoptată și de grecii din Italia. În localitățile cu populație pluriconfesională din Ardeal, uzul catolic s-a extins și la ortodocși, care și ei aprind lumini pe mormintele morților lor din cimitire, mai ales în seara de 1 noiembrie.

Cât privește *Bisericile Protestante*, deși ele nu admit în principiu cultul morților, socotind că rugăciunile făcute de cei vii nu aduc niciun folos morților, totuși în practică și ele fac amintire despre morți prin predici și cântări speciale, rostite și cântate în anumite sărbători⁵⁵⁶.

⁵⁵² S.F. MARIAN, *Sărbătorile la români*, vol. III, pp. 110-112, 170 ș.u.; D.L. BALAU, „Paștele Blajenilor”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LIV (1936), 3-4, pp. 183-186 (o privește ca pe cea mai importantă dintre toate pomenirile generale ale morților, de peste an); cf. *Îndrumătorul tipiconal al Mitropoliei Banatului pe 1956*, p. 118.

⁵⁵³ M. NEGRU, „Paștile Blajinilor”, în: *Universul*, 29 aprilie 1939.

⁵⁵⁴ Pr. I. ZUGRAV, *Cultul morților...*, pp. 47-48; cf. Pr. Nicolae NECULA, „Cinstirea eroilor la poporul român”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XCV (1971), 5-6, pp. 522-530.

⁵⁵⁵ Despre originea și vechimea ei, a se vedea M. RIGHETTI, *Storia Liturgica*, vol. II, pp. 350-353.

⁵⁵⁶ E.C. ACHELIS, *Lehrbuch der Praktischen Theologie*, vol. I, Leipzig, 1911, pp. 524-525; vol. II, p. 205; cf. E. FREYSTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkult der Antike*, Münster, 1928.

SECȚIUNEA a II-a

PARTEA A CINCEA

LOCURILE LITURGICE

(Locașurile de cult)

**NOȚIUNI DE ARHEOLOGIE CREȘTINĂ
ȘI ARTĂ BISERICESCĂ**

CAPITOLUL I

LOCAȘURILE CREȘTINE DE CULT ÎN PRIMELE TREI VEACURI

1. Locașurile de cult înainte de creștinism

La aproape toate popoarele și în toate religiile, vechi și noi, oamenii au simțit nevoia să se închine lui Dumnezeu și să-I aducă jertfe în locuri anume alese pentru aceasta, de obicei locuri înalte, liniștite și cu poziții frumoase, care sugerează prezența harică a divinității. Așa, de exemplu, asirienii și babilonienii se adunau ca să se închine zeilor pe câmpii frumoase; perșii își adora zeii pe platouri înalte, geto-dacii pe vârfuri de munți (Grădiștea Muncelului), iar vechii gali și celți în păduri nepătrunse și pline de umbră, prin peșteri și pe la izvoare. Păgânii își adora deci zeii în locuri sau peisaje naturale care îi impresionau, unde ei se credeau sau se simțeau mai aproape de divinitate și care îi predisuneau la rugăciune, la închinare și la jertfă. Mai târziu, ei și-au construit altare (sanctuale) și apoi locașuri anume destinate pentru cultul dat zeilor, adică *templele*, existente la aproape toate popoarele lumii vechi și în toate religiile, sub diverse forme și numiri: teocali (casa lui Dumnezeu, la vechii mexicani), temple, sinagogi, biserici, moschei, geamii ș.a.¹

Evreii înșiși, înainte de a fi primit Cortul Sfânt, se închinau în preajma unor *altare de piatră*, așezate în locuri frumoase, de preferință pe înălțimi, cum au fost cele ridicate de patriarhi la Sichem și la Betel (*Facerea* 33, 20; 35, 1, 7) sau cele înălțate mai târziu pe Munții Ebal și

¹ Diac. Emilian VASILESCU, „Locașuri de cult în creștinism și în celelalte religii”, în: *Glasul Bisericii*, XIV (1955), 10-11, pp. 681-692.

Garizim (*Deuteronomul* 27, 4; cf. *Ioan* 4, 20-21). După ieșirea din Egipt, Moise a construit, pentru păstrarea Tablelor Legii, *Tabernacolul* sau *Cortul Sfânt*, după indicațiile primite de la Dumnezeu Însuși (*Ieșirea* 25, 8 ș.u.). Mai târziu, după consolidarea Regatului Iudaic, David a conceput un templu frumos, vrednic de slava lui Dumnezeu (*1 Paralipomena* 29, 1 ș.u.), pe care l-a zidit fiul și urmașul său, Solomon, în Ierusalim și care a fost reconstruit după robia babilonică, de Ezdra și Neemia. Acest templu a fost veacuri de-a rândul, până la dărâma-rea lui de către Titus la anul 70 d.Hr., centrul de cult și totodată simbolul unității naționale și religioase a poporului ales, de pretutindeni. Mântuitorul Însuși l-a cinstit, îndeplinindu-și toate obligațiile rituale ale cultului public față de el, ca orice iudeu credincios (*Matei* 21, 12-13; *Marcu* 11, 15-17; *Luca* 19, 45-46), numindu-l „casa Tatălui Meu” (cf. *Luca* 2, 49) și alungând din el, cu asprime, pe neguțătorii profanatori (*Ioan* 2, 14 ș.u.). În această calitate a frecventat Mântuitorul și sinagogile evreilor, în care intra adesea ca să Se roage și să învețe poporul (*Matei* 13, 54; *Luca* 4, 16-17).

Dar, pentru rugăciunea Sa particulară sau pentru săvârșirea unor acte de cult destinate a sta la temelia cultului Noului Testament, Mântuitorul nu Se mai îndrepta nici către templu, nici către sinagogă, ci Își alegea alte locuri, precum Grădina Ghetsimani sau Muntele Eleonului, unde Îl vedem rugându-Se de preferință (*Luca* 21, 37), foișorul cel de sus sau camera mare, gătită, unde El întemeiază Sfânta Euharistie (*Luca* 22, 12) ș.a.

2. Locașurile de cult ale primilor creștini

Perioada apostolică. Sfinții Apostoli, urmând pilda Mântuitorului, mergeau să se închine la *templu* (τὸ ἱερόν), în care se aflau „pururea, lăudând și binecuvântând pe Dumnezeu”, după înălțarea Mântuitorului (*Luca* 24, 53; cf. *Faptele Apostolilor* 3, 1; 5, 21; 22, 17; 24, 11-12); iar după plecarea din Ierusalim și răspândirea lor în lume pentru predica Evangheliei, ei își îndeplineau obligațiile rituale atât în *sinagogile* iudaice, pe care le cercetau pentru a face noi ucenici (*Faptele Apostolilor* 13, 14; 14, 1; 17, 1-2; 19, 8; 24, 12), cât și în *casele particulare*, în care îi

găseau ceasurile îndătinate de rugăciune (*Faptele Apostolilor* 10, 9) sau vremea săvârșirii frângerii pâinii (*Faptele Apostolilor* 20, 7-8).

Dintre astfel de case, un rol important a jucat în istoria cultului creștin din Ierusalim, în epoca apostolică, așa numita *cameră* sau *foișorul de sus* (τὸ ὑπερῶν), în care avusese loc Cina cea de Taină și în care, după aceea, Sfinții Apostoli se găseau adunați atât în ziua Învierii spre seară, când Domnul li Se arată pentru prima oară (*Ioan* 20, 19), cât și la o săptămână după aceea, când Domnul li Se arată pentru a doua oară, fiind de față și Toma (*Ioan* 20, 26). Tot aici se adunau, de regulă, Sfinții Apostoli, după Înălțarea Domnului, împreună cu Maica Domnului și cu celelalte sfinte femei (*Faptele Apostolilor* 1, 13-14). După toate probabilitățile, tot aceasta a fost casa (ὁ οἶκος) în care Sfinții Apostoli se aflau adunați în ziua Cincizecimii, când Sfântul Duh Se pogoară asupra lor (*Faptele Apostolilor* 2, 1-2) și unde, conform Tradiției creștine, concretizată în iconografia Pogorării Sfântului Duh, era prezentă și Maica Domnului. După Tradiție, această casă aparținea Sfintei Maria, mama Sf. Evanghelist Ioan-Marcu (cf. *Faptele Apostolilor* 12, 12). Ea era situată pe colina Sion (ocupată azi de grupul de clădiri numit în arabă *Nebi Daud*, adică *Profetul David*). Aici ar fi avut loc Sinodul Apostolic din anul 49-50 și aici ar fi locuit și Maica Domnului timp de 11 ani, după Înălțarea la cer a Domnului, până la adormirea ei. Era compusă din parter și etaj, formă pe care a păstrat-o și după transformarea ei în biserică. După Sf. Chiril al Ierusalimului (*Cateheza* XV, 4)², Sfântul Duh S-a coborât în încăperea de sus. Istoricii cruciadelor o numesc „Maica tuturor bisericilor” și afirmă că, fiind în afara zidurilor cetății, ea a rămas nedistrusă atât de Titus (anul 70), cât și de Adrian, care a distrus ce mai rămăsese din orașul vechi. După știrea transmisă de Sfântul Epifanie³, ea a fost transformată curând în biserică. Pe locul ei a fost construită, în epoca Sfântului Constantin, o splendidă biserică, numită *Cenaculum* (Biserica Cinei). Construcția constantiniană a fost distrusă la 1099, când Ierusalimul a fost cucerit temporar de către cruciați, care au

² În Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 273.

³ *Despre măsuri*, 14, în PG 43, col. 261.

reconstruit-o pe temeliiile originale, tot cu 2 etaje, zugrăvind-o cu scenele evanghelice petrecute în ea⁴.

Primii creștini, care formau comunitatea din Ierusalim în epoca apostolică, proveniți în marea lor majoritate dintre iudei, urmând pilda Mântuitorului și a Sfinților Apostoli, mergeau la început să se roage în templu (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 46), mai ales în pridvorul sau foișorul numit *al lui Solomon*, de care îi legau încă deprinderile și tradițiile iudaice de cult; dar pentru săvârșirea Sfintei Euharistii (frângerea pâinii) și a agapelor sau meselor comune, de dragoste, care o însoțeau, ei foloseau casele particulare de tip iudaic (oriental), ale credincioșilor mai înstăriți, care puteau pune la dispoziția fraților săli mai spațioase sau încăperi mai mari din casele lor, necesare pentru adunări și pentru agape. *Faptele Sfinților Apostoli* amintesc des despre frângerea pâinii în case (*Faptele Apostolilor* 2, 46), printre care, fără îndoială, cea mai mult frecventată și cunoscută va fi fost cea amintită mai sus.

În cele mai vechi comunități creștine din diaspora s-au folosit pentru săvârșirea Sfintei Euharistii, ca și în Ierusalim și Palestina, casele mai încăpătoare ale credincioșilor mai înstăriți, adunarea făcându-se de obicei tot în camera sau foișorul de sus, situat la etaj sau chiar deasupra acoperișului (cf. *Faptele Apostolilor* 20, 7-8). *Faptele Sfinților Apostoli* și *Epistolele* Sf. Ap. Pavel ne-au transmis numele câtorva dintre acești creștini, în casele cărora aveau loc adunările de rugăciune și de cult ale comunităților creștine locale și dintre care unii erau colaboratori apropiați ai Sfinților Apostoli. Găsim astfel mențiuni despre casa lui Acvila și Priscila la Corint (*Romani* 16, 3, 5) și la Efes (*1 Corinteni* 16, 19), a lui Ștefana, a lui Aristobul și cea a lui Narcis din Corint (*1 Corinteni* 16, 15 și *Romani* 16, 10, 11), a Lidiei din Tiatira, lângă Filipi, în Macedonia (*Faptele Apostolilor* 16, 14-15), a lui Iason la Troa (*Faptele Apostolilor* 20, 7-11), a lui Filimon din Colose în Frigia (*Filimon* 2), a lui Gaius, gazda lui Pavel în Roma și locul de adunare al întregii comunități de aici (*Romani* 16, 23), a lui Nimfan din Laodiceea (*Coloseni* 4, 15).

⁴ Henri LECLERCQ, „Cénacle”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 3032-3036; cf. F. ABEL, H. VINCENT, *Jérusalem, Recherches de Topographie, d'Archéologie et d'Histoire*, vol. II, fasc. III, Paris, 1922, p. 421 ș.u.

Pentru adunările de cult din aceste case se folosea fie *atrium*-ul din casele de tip greco-roman (unde se afla de obicei și un *impluvium* sau bazin pentru spălări), fie sala de mese (*triclinium*), fie mai ales sala mare, interioară, așezată în fața intrării, care servea ca sală de primire; ea era împărțită de regulă în trei nave (secțiuni longitudinale) prin rânduri și coloane și numită uneori „basilica egipteană”, sau „sala egipteană”⁵. La Roma și în alte centre se foloseau și încăperile de la etaj sau foisoarele de pe acoperiș (cf. *Faptele Apostolilor* 20, 9). La început, asemenea case, aparținând creștinilor mai bogați, erau folosite numai temporar sau ocazional ca locașuri de cult, ele fiind în restul timpului folosite de către proprietarii lor ca locuințe.

3. Sălile din case, anume destinate pentru cult (secolele I-II)

Situația din epoca apostolică s-a prelungit și în *epoca postapostolică* și încă un secol după aceea (secolele I-II). Până spre sfârșitul veacului al II-lea nu avem nicio mărturie despre existența unor construcții proprii pentru cultul creștin sau a unor biserici creștine propriu-zise. Dar de la sfârșitul secolului al II-lea și primii ani ai secolului al III-lea, când numărul creștinilor crescuse foarte mult, a început să se fixeze înlăuntrul caselor particulare o *încăpere deosebită, folosită numai ca loc de cult* și exclusă de la orice altă folosire, lumească sau profană⁶. Un astfel de spațiu aparținea fie unui particular, care îl punea exclusiv la dispoziția comunității, fie comunității întregi, care îl achiziționase și îl amenajase în acest scop. După o scriere pseudoepigrafică, atribuită Sf. Clement Romanul, un oarecare Teofil, care era cel mai cu vază între puternicii cetății (probabil cel amintit de Sf. Ap. Luca în *Faptele Apostolilor* 1, 1) a închinat casa sa încăpătoare ca biserică a Bisericii⁷. În fața judecătorilor persecutori,

⁵ Cf. VITRUVIUS, *Despre arhitectură*, VI, 5, în coll. *Scriitori greci și latini*, vol. 5, trad. G.M. Cantacuzino, Tr. Costa, Gr. Ionescu, București, 1964, p. 273.

⁶ ORIGEN, *Despre rugăciune*, XXXI, 6, în PG 11, col. 552-553, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 7, trad. Pr. T. Bodagae, Pr. N. Neaga, Z. Lațcu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 285-286.

⁷ *Recognitiones*, X, n. 71, în PG 1, col. 1453: „Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior, domus suae ingentem basilicam Ecclesiae nomine consecraret”.

Sf. Iustin Martirul și Filosoful († 165) mărturisește că folosea, ca loc de adunare la Roma, casa unui oarecare Martin, pe lângă termele lui Timotei⁸. În actul martiric al Sfintei Cecilia († c. 230) se arată că sfânta dorea ca locuința ei să fie sfințită ca biserică⁹. Vechea Basilică „Sfântul Clement” din Roma nu era decât o casă particulară, transformată în biserică.

Adunările creștine din aceste case în vederea cultului se numeau ἐκκλησίαι, *ecclesiae*, adică *adunări*, *biserici* (cf. *Romani* 16, 3, 5: „Îmbrățișați [...] și Biserica din casa lor”). Pe baza sensului de *adunare*, termenul *ecclesia* a fost aplicat apoi și locului unde se ținea adunarea, care a devenit *casa Bisericii* sau *casa adunării* (ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος), înțeles pe care îl are probabil încă din epoca apostolică (1 Corinteni 11, 22; cf. *Faptele Apostolilor* 11, 26). În tot cazul, chiar înainte de anul 200, termenul ἐκκλησία era întrebuințat în chip curent cu acest sens¹⁰. Ἐκκλησία (*ecclesia*) este astfel cel mai vechi termen pentru noțiunea de *biserică* în ambele ei înțelesuri; el s-a păstrat în limbile popoarelor neolatine apusene (fr. *église*, it. *chiesa*, sp. *iglesia*, ptg. *igreja*). Pentru denumirea locașului de cult se mai întrebuințau și alți termeni: οἶκος Θεοῦ (*domus Dei*)¹¹, Κυριακόν¹² (*dominicum*), οἶκος προσευχῆς, εὐκτήριον (*domus orationis, oratorium*)¹³ ș.a. (la Tertulian

⁸ Actul martiric al Sfântului Iustin, în vol. *Acta Martyrum...*, T. RUINART (ed.), Ratisbonae, 1853, p. 106.

⁹ Pătimirea Sfintei Cecilia (*Passio Ceciliae*), în PG 116, col. 180.

¹⁰ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, VII, 5, în PG 9, col. 437, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 492-493; TERTULIAN, *Despre coroana ostașului* (*De corona militis*), 3, în PL 2, col. 98 C: „Aquam adituri, ibidem, sed et aliquante prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo, et pompae et angelis ejus”.

¹¹ Traducerea ebraicului *bethel* (cf. *Facerea* 28, 17, 19, 22), la Sf. DIONISIE AL ALEXANDRIEI, *Epistola canonică către Episcopul Vasilic*, canon II, în PG 10, col. 1281: „Despre femeile având scurgere, dacă se va întâmpla ca, fiind ele în această situație, să intre în casa lui Dumnezeu (εἰς τὸν οἶκον εἰστέναι τοῦ Θεοῦ) socotesc că și a întreba este de prisos”; cf. Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. U. Kovincici, N. Popovici, vol. II, partea a II-a, p. 6; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 353.

¹² Termen păstrat în limbile germană, engleză și slavă, pentru denumirea bisericii (*Kirche, church, церковь*).

¹³ Întrebuințat în Sfânta Scriptură pentru templul iudaic (*Marcu* 11, 17; *Luca* 19, 46) și pentru locurile de rugăciune ale evreilor (*Faptele Apostolilor* 16, 13, 16).

găsim, denumirea poetică de *columbae domus simplex*)¹⁴. Precum se vede, unele dintre aceste denumiri exprimă funcția sau rostul bisericii în viața religioasă a obștii creștine (loc de adunare și de rugăciune), iar altele exprimă ideea despre prezența sau manifestarea harică a lui Dumnezeu în locașul sfânt.

4. Cele mai vechi biserici creștine.

Mărturii literare

În aceeași perioadă (către sfârșitul secolului al II-lea) au început probabil să se zidească și *cele dintâi biserici creștine*, adică locașuri proprii de cult, exclusiv destinate pentru nevoile cultului creștin. Lucrul acesta a fost posibil mai ales în scurtele intervale de timp în care persecuțiile slăbeau sau se întrerupeau, fiind înlocuite cu toleranță religioasă, ca, de exemplu, în timpul împăraților Antonin Pius (138-161), Comod (180-192), Alexandru Sever (222-235), Gordian III (238-244) și Filip Arabul (244-248), Gallienus (260-268), când se răspândesc în Imperiul Roman și cultele misterice orientale, ca cel al lui Mithra. În jurul anului 200, locașurile creștine de cult erau larg răspândite¹⁵, ele fiind de altfel o urmare firească a organizării vieții religioase, liturgice și disciplinare a creștinilor, în manifestări regulate și instituții de cult fixate prin reguli disciplinare, oficiale, care încep să apară în această vreme. Către sfârșitul secolului al II-lea, Tertulian vorbește despre existența unei case de rugăciuni la Cartagina¹⁶. *Cronica din Edesa* (*Chronicum Edessenum*) consemnează că o mare inundație a distrus la Edesa și casa de rugăciune a creștinilor, în anul 201 sau 203, și că

¹⁴ F. CABROL, H. LECLERCQ, *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, Paris, 1902, vol. I, n. 1781.

¹⁵ MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 9, în *PL* 3, col. 270-271: „Per universum orbem sacraria ista taeterrima impiae coitionis adulescunt”; cf. *Apologeti de limbă latină*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 360: „Așa sporesc și aceste blestemate locuri de cult cu adunările lor nelegiuite.”

¹⁶ *Împotriva valentinienilor* (*Adversus Valentinianos*), 3, în *PL* 2, col. 580 A: „Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertim et ad lucem”.

biserica mitropolitană de aici s-a rezidit la anul 313¹⁷, iar *Cronica de la Arbela* menționează că în acest cadru din Mesopotamia existau în secolul al II-lea două biserici creștine.

În scrierile din secolul al III-lea întâlnim termeni speciali pentru denumirea caselor de adunare ale creștinilor: κυριακόν (*dominicum*)¹⁸, ναός (*templum Dei*)¹⁹, σύνοδος (*conventiculum*)²⁰, *ecclesia*, *orationum domus*, *loca ecclesiastica*²¹ ș.a., iar pe la sfârșitul secolului al III-lea și începutul secolului al IV-lea începe să fie întrebuințat și cel de βασιλική (*basilica*), folosit de altfel încă mai dinainte, în *Septuaginta*, atât pentru vestibulul templului din Ierusalim (2 *Paralipomena* 4, 9; 6, 13), cât și pentru sala cea mare din palatul împărațesc al lui Mardoheu din Suza (*Estera* 5, 1). Totodată, vechile *Rânduielei bisericesti* anonime (pseudo-epigrafice) încep să dea încă din secolul al III-lea, alături de norme cu caracter dogmatic, disciplinar, moral sau ritual, și îndrumări pentru modul de construire a bisericilor creștine. *Testamentum Domini* (I, 19) și *Constituțiile Apostolice* (II, 57) dau amănunte despre forma și împărțirea bisericilor, iar *Didascalia celor 12 Apostoli* (compilată în mare parte

¹⁷ Anton BAUMSTARK, „Vor justinianische kirchliche Bauten in Edessa”, în: *Oriens Christianus*, 1904, pp. 164-183; cf. H. LECLERCQ, „Églises”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV, 2 (1921), col. 2294; „Edesse”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV, 2 (1921), col. 2058-2110.

¹⁸ SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre fapta bună și milostenii* (*De opere et eleemosynis*), în PL 4, col. 636 A: „In dominico sine sacrificio venis?”.

¹⁹ LACTANȚIU, *Despre instituțiile dumnezeiești* (*De divinis institutionibus*), V, 2, în PL 6, col. 552-953: „Cum ego in Bithynia litteras oratorias occitus docerem, contigissetque ut eodem tempore *Dei templum* everteretur”. Termenul s-a păstrat numai în limba română, indicând o caracteristică a bisericilor ortodoxe: *tâmpla* (*catapeteasma*) sau peretele de icoane, care desparte altarul de naos.

²⁰ ARNOBIU DE SICCA, *Împotriva păgânilor* (*Adversus gentes*), IV, 36, în PL 5, col. 1076: „Cur immaniter conventicula dirui?”; LACTANȚIU, *Despre instituțiile dumnezeiești*, V, 11, în PL 6, col. 585 B: „Unus in Phrygia, qui universum populum cum ipso pariter conventiculo concremavit”; LACTANȚIU, *Despre morțile persecutorilor* (*De mortibus persecutorum*), 15, în PL 7, col. 217: „Conventicula, id est parietes, qui restitui poterant”; cf. LACTANȚIU, *Despre moartea persecutorilor*, trad. C. Bejan, ediție bilingvă, Ed. Polirom, București, 2011.

²¹ Sintagma este atestată în *Rescriptul lui Gallienus*, transmis prin EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, VII, 13, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 285, unde *loca ecclesiastica* este redat prin sintagma *locașuri de cult* („...ca să redea peste tot locașurile de cult...”).

în capitolele indicate din cele două documente anterioare) rânduiește locul în biserică al fiecărei categorii de credincioși.

Numeroase alte documente și izvoare literare vechi mărturisesc existența bisericilor creștine în secolul al III-lea. Astfel, *Actele martirice ale Sfântului Marin din Cezareea Palestinei* († c. 258), păstrate la Eusebiu al Cezareei²², menționează o construcție specială pentru cult, în care Martirul a fost dus și obligat să aleagă între spadă și Evanghelie.

Origen, vorbind despre călătoria lui la Cezareea Palestinei, amintește de o biserică creștină de acolo incendiată de păgâni²³.

Sf. Grigorie de Nyssa amintește de o biserică mare, zidită de Sf. Grigorie Taumaturgul la Neocezareea, pe la mijlocul secolului al III-lea (aprox. 240), cu ajutorul populației creștine de acolo²⁴.

Istoricul Eusebiu, vorbind despre persecuția din timpul lui Dioclețian, arată că vechile locașuri de adunare ale creștinilor, devenite neîncăpătoare, după anul 260 fuseseră înlocuite, aproape peste tot, cu altele noi, ridicate din temelie, care și ele au fost dărâmate apoi în timpul persecuției lui Dioclețian (între altele, a fost arsă atunci o vestită biserică din Nicomidia)²⁵. Pe vremea lui Eusebiu, vechea biserică din Tir, devenită neîncăpătoare după pacea Bisericii, este transformată în biserică în anul 314, de către episcopul de acolo, Paulin²⁶. De asemenea, la Alexandria, Episcopul Alexandru (313-328) construiește o biserică de mari proporții în comparație cu clădirile existente până atunci pentru adunările creștinilor²⁷. Marea Biserică „Sfântul Theonas” din Alexandria fusese și ea zidită în secolul al III-lea. La fel se întâmplă în regiunile creștine din nordul Africii apusene, unde scrierile creștine de la sfârșitul secolului al III-lea și începutul secolului al IV-lea numesc de obicei locul

²² *Istoria bisericească*, VII, 15, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, p. 286.

²³ *Comentariu la Evanghelia după Matei*, în PG 13, col. 1654.

²⁴ *Viața Sf. Grigorie Taumaturgul*, în PG 46, col. 924.

²⁵ *Istoria bisericească*, VIII, 1-2, în PG 20, col. 741 A, 744 B, 745 A, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, pp. 314-316.

²⁶ Vezi descrierea ei la EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, X, 4, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, p. 363 ș.u.

²⁷ Sf. ATANASIE CEL MARE, *Apologia către Constantin*, 15, în PG 25, col. 613.

de adunare al creștinilor *basilica*²⁸, termen care sugerează și forma probabilă a acestor locașuri: o sală mare cu coloane în interior.

Filosoful păgân Porfiriu, în tratatul său *Contra creștinilor*, scris în Sicilia la anul 268, îi acuză pe creștini, printre altele, că au pentru adunările lor biserici prea mari (μεγίστους οἰκούς), când ar fi putut să se roage foarte bine și în casele lor particulare, deoarece Dumnezeu ar putea auzi rugăciunea lor în orice loc.

Așadar, avem suficiente documente (dovezi sau mărturii literare) că în secolul al III-lea existau locașuri creștine destinate cultului, aproape în toate orașele și regiunile creștine ale imperiului (Efes, Frigia, Smirna, Ancira, Antiohia, Neocezarea, Nicomidia, Tracia, Galia, Spania, Africa). Aceste locașuri erau folosite în scop exclusiv religios și, totodată, nu mai erau proprietate particulară, ci a comunității creștine. O dovadă în sprijinul proprietății obștești a acestor locașuri o constituie cunoscuta ceartă dintre comunitatea creștină din Roma și asociația „popinarilor” (cârciumarilor), pentru un teren, atribuit de împăratul Alexandru Sever creștinilor²⁹. Un caz asemănător s-a întâmplat la Antiohia în secolul al III-lea: episcopul de acolo, Paul de Samosata, depus de un sinod ca eretic, nu voia să părăsească biserica din Antiohia, dar împăratul Aurelian decide ca ea să fie atribuită acelui episcop care este în legătură cu comunitatea creștină și cu ceilalți episcopi³⁰.

Calitatea de proprietate colectivă a edificiilor sacre și a cimitirelor creștine reiese clar mai ales din *Rescriptul împăratului Galienus* (260), prin care, anulându-se edictul de persecuție dat mai înainte de împăratul Valerian, se restituie creștinilor bisericile (τόποι θρησκευσιμοι) și cimitirele, care sunt luate în primire de către episcopi, în calitatea lor de reprezentanți ai comunităților creștine respective³¹. La 303, edictul

²⁸ *Gesta purgationis Felicis* (an. 314), în PL 43, col. 81: „Et Zamae et Furnis dirui basilicas [...] vidi”; OPTAT DE MILEVE, *Istoria donatiștilor*, în PL 11, col. 794 A; OPTAT DE MILEVE, *Despre schisma donatiștilor*, II, 4; III, 1, în PL 11, col. 951 A, 988-989.

²⁹ LAMPRIIDIUS, *Viața lui Alexandru Sever*, cap. 49, în vol. *Historia Augusta*, Ed. Loeb Classical Library, 1924.

³⁰ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, VII, 30, în PG 20, col. 709-720, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, p. 305.

³¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, VII, 13, în PG 20, col. 673-676, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, pp. 284-285.

de persecuție al lui Dioclețian confiscă bisericile, pentru a fi dăruite, ca proprietate colectivă a creștinilor; la Cirta (Constantine de azi, în Numidia) exista atunci o biserică înzestrată cu o bibliotecă și un triclinium³². În anul 311, împăratul Maxențiu restituie clerului roman așa numitele *loca ecclesiastica* din Roma, care aparțineau comunității creștine de acolo³³ și care, după unii scriitori, se ridicau la vreo 40³⁴. *Edictul de la Mediolanum* (313) face deosebirea între proprietatea particulară a creștinilor și proprietatea comunității, când vorbește despre restituirea posesiunilor creștine confiscate în timpul persecuțiilor³⁵.

De altfel, dreptul de proprietate colectivă asupra edificiilor religioase n-a fost niciodată interzis prin edicte speciale. Pentru comunitățile creștine din timpul persecuțiilor, el se încadra în legile romane privitoare la acele *collegia funeraticia*, alcătuite pe la mijlocul secolului al III-lea, care puteau avea în stăpânire obștească cimitire și locuri comune pentru adunările lor religioase³⁶.

Din nefericire, nu se mai păstrează niciuna dintre bisericile creștine dinainte de epoca Sf. Constantin cel Mare; toate au pierit fără urme, cele mai multe fiind dăruite de către păgâni în ultimele persecuții (mai ales sub Dioclețian); iar puținele care au supraviețuit persecuțiilor au fost dăruite mai târziu de către creștinii înșiși, care le-au înlocuit cu construcții noi, mai mărețe și mai încăpătoare. De aceea, este greu să ne facem o idee despre formele arhitectonice, înfățișarea și dimensiunile acestor biserici. Putem spune cu siguranță doar faptul că nu exista un tip uniform de construcție; toate aveau însă un element comun: o sală mare, care să cuprindă toată adunarea, pentru săvârșirea Jertfei euharistice. După descrierile din izvoarele literare care se referă la ele, amintite până aici, se pare că cele mai multe se asemănau

³² Henri LECLERCQ, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I (1907), col. 659.

³³ FERICITUL AUGUSTIN, *Scurt tratat despre convorbirea cu donatiștii* (*Breviculus collationis*), ziua a III-a, cap. 18, nr. 14, în PL 43, col. 643.

³⁴ OPTAT DE MILEVE, *Despre schisma donatiștilor*, II, 4, în PL 11, col. 951 A.

³⁵ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, X, 5, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, pp. 379-384; LACTANȚIU, *Despre morțile persecutorilor* (*De mortibus persecutorum*), 48, în PL 7, col. 267-270.

³⁶ G.B. DE ROSSI, *Roma sotterranea cristiana*, vol. III, Roma, 1877, pp. 507-514.

cu sinagogle iudaice de atunci. De altfel, după unele păreri, au fost transformate în biserici creștine acele sinagogi care aparținuseră unor comunități iudaice, trecute, în întregime sau în cea mai mare parte la creștinism (cum s-a întâmplat în Antiohia cu τὸ ἱερόν sau *Cerateum*).

5. Mărturii arheologice

Săpăturile, cercetările și descoperirile arheologice din ultima vreme au adus la lumină resturi (fundamente și ruine) și indicii prețioase asupra unora dintre bisericile paleocreștine din primele trei secole, informații care completează sau confirmă știrile din izvoarele literare. Astfel, unele dintre numeroasele biserici, păstrate în stare de ruină la Binbirkilisse (1001 de biserici), lângă Konieh în Asia-Mică, au fost datate din secolul al III-lea³⁷. La Dura-Europos, în Mesopotamia (Irakul de azi), s-au descoperit fundamentele unei biserici din secolul al III-lea (circa 232-233), care este o casă de locuit construită încă din secolul al II-lea și transformată mai târziu în locaș de cult. Ea avea o sală de rugăciune și de predică, cu altar pe latura de răsărit, și o încăpere specială pentru săvârșirea Botezului. În unele încăperi ale ei se mai păstrează urmele scenelor păgâne care împodobeau pereții înainte de transformarea casei în locaș de cult creștin³⁸.

Astfel de case particulare, cu săli adaptate special pentru adunările de cult ale creștinilor, se mai cunosc în Insula Delos (Grecia), în Macedonia și mai ales la Roma. Aici, cele mai vechi basilici creștine („Sfinții Silvestru și Martin”, „Sfinții Ioan și Paul”, „Sfântul Clement”, „Sfânta Sabina”, „Sfânta Prisca”) au fost construite peste sau lângă vechi case de locuit particulare (*tituli*), trecute în proprietatea comunităților

³⁷ J. STRYGOWSKI, *Kleinasien. Ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig, 1903; după alții însă, ca R. AIGRAIN, *Archéologie chrétienne*, Paris, 1942, pp. 40-41, cele mai vechi dintre aceste biserici nu pot depăși secolele IV-VI.

³⁸ M. ROSTOWZEFF, P.V.C. BAUER, *The excavations at Dura-Europos*, New Haven, 1929; P.V.C. BAUER, „The Christian Chapel at Dura”, în: *American Journal of Archeology*, XXXVII (1933), p. 377 ș.u.; M. AUBERT, „Les feuilles de Doura-Europos. Notes sur les origines de l'iconographie chrétienne”, în: *Bulletin Monumental*, 1934, p. 397 ș.u.

creștine și folosite în scop religios. Biserica de la Palatin (din cuprinsul Palatului imperial) a fost o biserică privată (dintr-o casă particulară). În secolul al II-lea, matroana romană Euprepia dăruise casa sa comunității creștine din Roma și în ea se săvârșea sacrificiul sfânt³⁹.

La Aquileea (în nordul Italiei) s-au descoperit de asemenea ruinele unei case particulare de locuit, transformată în biserică creștină și cunoscută sub denumirea de *Basilica Episcopului Teodor*, construită pe la anul 300. Ea are forma unei săli dreptunghiulare, fără absidă, împărțită în trei nave longitudinale, prin șase stâlpi interiori; intrarea era prin latura de sud, unde se afla o curte interioară. Ea ne dă o imagine locală despre planul sălii de cult creștine din epoca imediat premergătoare păcii Bisericii⁴⁰. La Salona (în Dalmația, pe coasta răsăriteană a Mării Adriatice), sub o mare basilică cruciformă, s-au descoperit ruinele unei biserici din secolul al IV-lea, iar sub aceasta, resturile unei construcții din secolul al III-lea, folosită în scop religios. Ea avea forma dreptunghiulară și o exedra semicirculară, destinată clerului și așezată în mijlocul unui spațiu despărțit de cel în care se adunau credincioșii. Actuala basilică a episcopului Eufrasius de la Parenzo (în Istria) a fost construită, de asemenea, peste o sală dreptunghiulară mai veche de adunare a creștinilor, atribuită sfârșitului secolului al III-lea. Tot din secolul al III-lea datează și basilica din Emaus (în Palestina), construită în amintirea lui Iisus și a celor doi ucenici ai Săi⁴¹. S-au descoperit urmele unei vile sub basilica din Damus-El-Karita, aproape de Cartagina (în Africa de Nord).

Bisericile de la suprafața pământului dinainte de pacea Bisericii nu puteau fi însă folosite decât în scurtele intervale de timp dintre persecuții. În toiul persecuțiilor, cultul creștin nu se putea săvârși decât în casele particulare (dintre care unele continuau a fi folosite ca locuri de

³⁹ † PIUS I AL ROMEI, *Epistola III* (către Justus, episcopul Vienei), în: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. I, J.D. MANSI (ed.), Florența, 1910, col. 677 B: „Soror nostra Euprepia [...] titulum domus suae pauperibus assignavit, ubi nunc cum pauperibus nostris commorantes missae agimus”.

⁴⁰ G. BRUSIN, *Gli Scavi di Aquileea. Un quadriennio dell'Associazione nazionale per Aquileea, 1929-1932*, Udine, 1934.

⁴¹ H. VINCENT, F. ABEL, *Emaus. Sa basilique, son histoire*, Paris, 1934.

cult chiar după încetarea prigoanelor) sau în locuri ascunse, ferite de urmărirea persecutorilor, ca în cimitirele de la periferia și din vecinătățile marilor orașe și, uneori, în catacombe⁴².

BIBLIOGRAFIE

Aigrain, R., *Archéologie chrétienne*, Paris, 1942, p. 23 ș.u.;

Barnea, I., *Curs de Istoria artei paleocreștine* (dactilografiat, pentru studenții masteranzi ai Institutului Teologic din București), București, 1957-1958;

Bréhier, L., *Les basiliques chrétiennes*, Paris, 1907, pp. 3-10;

Capitolele despre locașurile creștine din perioada creștinismului primar din manualele de Liturgică ale autorilor Cireșeanu, B., Mitrofanovici, V., Lebedew, P.;

Kirsch, G.T., *Die christlichen Kultusgebäude im Altertum*, Köln, 1893;

Kirsch, G.T., „Die christlichen Kultusgebäude in der vorkonstantinischen Zeit”, în vol. *Festschrift zum Elfhundert jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom*, Freiburg im Breisgau, 1897, pp. 6-20;

Kirsch, G.T., „Die vorkonstantinischen Kultusgebäude im Lichte der neuesten Entdeckungen im Osten”, în: *Römische Quartalschrift*, XLI (1933), pp. 15-28;

Kirsch, G.T., „Gli edifici sacri cristiani nei primi tre secoli della Chiesa”, în vol. *Atti del IV Congresso Internazionale di Archeologia cristiana*, vol. I, Roma, 1940, pp. 113-126;

Leclercq, H., „Églises”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV (1921), col. 2279-2399;

Leclercq, H., „Les édifices chrétiennes avant la Paix de l'Église”, în *Manuel d'Archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII-e siècle*, vol. I, Paris, 1907, p. 335 ș.u.;

Martigny, J., *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1887;

⁴² Vezi capitolul despre Cimitire, p. 529 ș.u.

Mohrmann, Christine, „Les dénominations de l'Église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens”, în: *Revue des Sciences religieuses* (Strasbourg), 1962, 3-4, pp. 155-174;

Sotiriu, G., *Χριστιανική καὶ βυζαντινὴ Ἀρχαιολογία*, vol. I, Atena, 1942, pp. 155-161;

Vincent, Abel, Vincent H., *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, vol. II, fasc. 3, Paris, 1922;

Wulff, O., *Bibliographisch-kritischer Nachtrag zu altchristliche und byzantinische Kunst*, Potsdam, 1936;

Orlandos, Anastasios, *Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς Μεσογειακῆς Λεκάνης* (*Basilica paleocreștină cu scheletul acoperișului de lemn, din bazinul Mării Mediterane*), vol. I, Atena, 1952, cap. I, pp. 7-25;

Sava, Viorel, Pr., „Locașul de cult – semnificații teologico-liturgice”, în: *Analele Științifice ale Universității „Al. I. Cuza”*, VI (2001), Teologie, pp. 11-120;

Strykowski, J., *Kleinasien. Ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig, 1903;

Tarnavschi, T., *Zidirea, întocmirea și decorarea dinlăuntru a locașului dumnezeiesc*, Cernăuți, 1894;

Vasilescu, Emilian Pr., „Locașuri de cult în creștinism și în celelalte religii”, în: *Glasul Bisericii*, XIV (1955), 10-11, pp. 681-692.

CAPITOLELE II-III

LOCAȘURILE CREȘTINE DE CULT DIN SECOLUL IV ÎNAINTE. BASILICILE ȘI STILUL BASILICAL ÎN ARHITECTURA BISERICESCĂ

1. Locașurile de cult din epoca Sfântului Constantin cel Mare

Odată cu încetarea persecuțiilor, creștinismul devine mai întâi religie tolerată (licită) și apoi religie dominantă, ocrotită și favorizată oficial de stat, ca religie preferată a mării majorități a locuitorilor Imperiului Roman. Cultul ei, care ia de acum înainte o dezvoltare necunoscută până atunci și devine din ce în ce mai solemn, mai plin de fast și de strălucire, se desfășoară acum nestingherit, în locașuri mărețe, demne de strălucirea noii religii victorioase după atât de multe și îndelungate lupte și suferințe grele. Bisericiuțele puține, mici și modeste de până atunci, devin neîncăpătoare și insuficiente pentru numărul mereu crescând al creștinilor. Unele dintre ele se măresc, se lărgesc, adaptându-se noii situații. Avem și cazuri (mai rare) când vechi temple păgâne sau sinagogi iudaice au fost transformate, cu unele modificări, în locașuri creștine de cult (templul Afroditei din Ancira în Asia Mică, Parthenonul din Atena, schimbat în biserică dedicată Sfintei Fecioare, templul lui Baal din Cavesus în Siria, o sinagogă din Tipasa în nordul Africii). Dar aceasta nu era suficient. Era nevoie de biserici mari, care să cuprindă un număr cât mai mare de credincioși și care să satisfacă totodată și gustul estetic, rafinat, al noilor convertiți proveniți din mediul greco-roman și elenistic. Biserica începe să facă acum uz de artă în construcția noilor ei locașuri de cult, utilizând pentru aceasta tot ceea ce realizase mai frumos arta păgână de până atunci în arhitectură, pictură și sculptură, dar

adaptând totodată formele vechi la spiritul nou și la cerințele cultului creștin. Începe deci o campanie febrilă de construcție a unor noi locașuri de cult creștine, pentru a căror realizare își dau mâna toate resursele imperiului, măiestria artistică a lumii vechi și ardoarea credinței religiei celei noi. În toate centrele importante ale lumii creștine din secolele IV-V se amenajează și se înalță noi locașuri de cult creștine, care de care mai mărețe, prin arta construcției, prin dimensiunile, prin bogăția, luxul și splendoarea lor, dând naștere treptat unei arte creștine.

Tonul și exemplul cel mai strălucit în această direcție îl dă însuși Sfântul Împărat Constantin cel Mare, care – inspirat și ajutat în parte de maica sa, Sfânta Împărăteasă Elena – inițiază și patronează construcția unor splendide și celebre biserici din Constantinopol, Roma, Ierusalim, Betleem și alte locuri din Țara Sfântă, legate de amintirea vieții Mântuitorului, a Maicii Domnului și a Sfinților Apostoli. Exemplul acestora îl imită mai târziu Teodosie I, Arcadie (secolul al V-lea) și Justinian (secolul al VI-lea).

În ceea ce privește numirile care se dădeau acelor biserici, sunt întrebuițați în continuare aceiași termeni pe care i-am întâlnit și în secolele II-III: *Casa Domnului* (κυριακόν⁴³, κυριακά⁴⁴, *dominicum*, *domus dominica*)⁴⁵, *biserică* (ἐκκλησία⁴⁶, ἐκκλησιαστήριον⁴⁷, *ecclesia*)⁴⁸, *casa lui Dumnezeu* (οἶκος Θεοῦ, *domus Dei*) sau *casa bisericii* (*bisericilor*) (οἶκος

⁴³ Canonul 15 Ancira, Canonul 28 Laodiceea, Canonul 5 Neocezarea ș.a. (textul grec, în: Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (Colecția dumnezeieștilor și sfințelor canoane), Gheorghios A. RALLI, Mihail POTLI (eds), Atena, 1859, vol. III, pp. 77, 195); cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Române. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, pp. 245, 215.

⁴⁴ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, IX, 10, în PG 20, col. 833 C: „καὶ τὰ κυριακὰ οἰκεῖα ὅπως κατασκευάζοιεν, συγχωρεῖται”, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 357.

⁴⁵ FERICITUL AUGUSTIN, *Tratat despre Psalmul 121*, 2, în PL 37, col. 1619 ș.u.

⁴⁶ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, VII, 30; VIII, 2, 17, în PG 20, col. 713 B, 745 A și 789 C, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, pp. 306, 315-316, 337-338.

⁴⁷ ISIDOR PELUSIOTUL, *Epistolarum libri, Cartea a II-a, Epistola 246*, în PG 78, col. 685 A (face deosebire între *ecclesia* și *ecclesiasterion*): „ἄλλο ἐστὶν ἐκκλησία καὶ ἄλλο ἐκκλησιαστήριον, ἡ μὲν γὰρ ἐξ ἀμώμων ψυχῶν συνέστηκε, τὸ δ' ἀπὸ λίθων καὶ ξύλων ἰκοδομεῖται”.

⁴⁸ RUFIN, *Istoria bisericească*, I, 10, 13, în PL 21, col. 482 B, 485-486; FERICITUL IERONIM, *Comentariu la profeția lui Zaharia*, II, 8, în PL 21, col. 1647 B.

ἐκκλησίας, τῶν ἐκκλησιῶν οἶκος, *domus ecclesiae*)⁴⁹, *locaș de rugăciune* (οἶκος προσευχῆς sau προσευχή, *domus orationis*, προσευκτήριον⁵⁰, οἶκος εὐκτήριος, εὐκτήρια⁵¹, *oratorium*), *templu* (ναός, *templum*)⁵², *locaș de adunare (conciliabulum)*⁵³, dar mai ales *basilică* sau *locaș împărătesc* (βασιλική, *basilica*), termen păstrat numai în două limbi neolatine: în românescul *biserică* și în retoromanul *baselgia*. Întrebuițat la început numai în unele provincii ale Imperiului Roman (Africa de Nord ș.a.), acest termen indica și forma locașului de cult, referindu-se mai ales la bisericile mărețe, de plan rectangular, ridicate de Sfântul Constantin, îndeosebi pe Locurile Sfinte⁵⁴, pe când mai vechiul ἐκκλησία (*ecclesia*)

⁴⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, VIII, 13; VIII supliment; IX, 9, în PG 20, col. 780 B, 796 B, 829 A, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, p. 331 ș.u.

⁵⁰ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, X, 3, în PG 20, col. 848 A: „καὶ τῶν ἄρτι νεοπαγῶν προσευκτηρίων”; cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, p. 363; EUSEBIU DE CEZAREEA, *Cuvânt de laudă despre Constantin*, cap. 17, în PG 20, col. 1429: „Θεομάχοι τινὲς πρῶν, τῶν αὐτοῦ προσευκτηρίων τὰς οἰκοδόμας [...] καθήρουν”; cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin cel Mare*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, pp. 110, 143.

⁵¹ SOCRATE, *Istoria bisericească*, I, 18, în PG 67, col. 124 A și C: „πρὸς δὲ τὴν δρῶν κατασκευασθῆναι οἶκον εὐκχτήριον [...] ἵνα ἔχοι κατὰ τοὺς ἐρημοτάτους τόπους εὐκχτήριον ἡὔρεπισμένον”; SOZOMEN, *Istoria bisericească*, II, 5, în PG 67, col. 948 C: „καὶ εὐκχτηρίου οἴκουσ ἠκοδόμησαν”; EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, II, 45; III, 1, 45, în PG 20, col. 1021 B, 1053 B, 1105 B.

⁵² LACTANȚIU, *Despre morțile persecutorilor*, V, în PL 7, col. 203 A; cf. LACTANȚIU, *De mortibus persecutorum*, trad. C. T. Arieșan, Ed. Amarcod, Timișoara, 2000, p. 87; cf. LACTANȚIU, *Despre moartea persecutorilor*, ed. bilingvă, trad. C. Bejan, Ed. Polirom, București, 2011; EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, X, 2, în PG 20, col. 845 B: „Νεὼς τε αὐθις ἐκ βαθρῶν εἰς ὕψος”; FERICITUL AUGUSTIN, *Despre cetatea lui Dumnezeu (De civitate Dei)*, VIII, 27, în PL 41, col. 255, cf. AURELIU AUGUSTIN, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, trad. P. Gălușanu, Editura Științifică, București, 1998; FER. TEODORET DE CİR, *Istoria bisericească*, I, 31, în PG 82, col. 988 C, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 44, trad. Pr. V. Sibiescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; SF. AMBROZIE AL MEDIOLANUMULUI, *Epistola 30*, în PL 16, col. 1106-1110, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 53, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 154; RUFIN, *Istoria bisericească*, I, 8, în PL 21, col. 477 A.

⁵³ Termen folosit de Ieronim pentru numirea bisericilor creștine din epoca persecuțiilor, în FERICITUL IERONIM, *Comentariu la profetul Zaharia*, VII, 8, în PL 21, col. 1467 B.

⁵⁴ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, III, 31, ș.u., în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, p. 139; FERICITUL IERONIM, *Comentariu la profetul Zaharia*, 2, 8, în PL 21, col. 1467 B: „Ecclesiarum basilicas extruat”; SF. AMBROZIE AL MEDIOLANUMULUI, *Epistola 20, către Marcella (De tradentis basilicis)*, în PL 16, col. 1036 ș.u., și în coll. *Părinți și*

continuă să indice locașurile creștine de adunare în general, fără nicio referire la forma lor arhitectonică⁵⁵.

În ceea ce privește direcția sau orientarea, bisericile creștine erau îndreptate de regulă, încă de la început, cu altarul spre răsărit, așa cum și recomandă vechile *Rânduielei bisericesti*, scrise sau compilate în secolele III-IV⁵⁶. Găsim totuși și excepții de la această regulă în epoca veche, ca la bisericile din Roma, orientate de obicei invers (cu altarul spre apus), ca și la unele biserici din Răsărit (basilica lui Paulin din Tir, Basilica Învierii din Ierusalim ș.a.).

Conform tradiției vechi, îndeobște păstrate la toate popoarele pentru locașurile de cult, bisericile creștine erau și ele ridicate de regulă pe locuri înalte⁵⁷. În graba lor de a înlocui locașurile sfinte distruse de persecutori și de a-și zidi biserici noi, cât mai multe și mai încăpătoare, creștinii din secolul al IV-lea au improvizat, clădind fiecare cum putea, fără un plan sau stil unitar, folosind procedeele tehnice de construcție ale celor vechi și uneori chiar materiale din clădirile antice sau din templele păgâne, părăsite în urma convertirii masive a păgânilor la noua religie. De aceea, planul, forma și stilul arhitectonic al bisericilor din întreaga epocă paleocreștină (până pe la sfârșitul secolului al VI-lea) sunt foarte variate: planul dreptunghiular, pătrat, cruciform, poligonal, rotund. Astfel, Biserica „Sfinții Apostoli” din Constantinopol, zidită de Sf. Constantin cel Mare, avea forma de cruce⁵⁸, ca și Biserica „Sfântul Ioan” din Efes (secolul al VI-lea); Biserica Sfântului Mormânt, zidită la Ierusalim de urmașii Sf. Constantin cel Mare, avea formă rotundă, ca și

Scriitori Bisericești, vol. 53, pp. 108-113; SIDONIUS APOLLINARIS, *Epistolarum libri*, Cartea a V-a, *Epistola* 17, în PL 58, col. 547 B-C: „Quem capacissima basilica non caperet”; FERICITUL AUGUSTIN, *Comentarii la Psalmul 121*, 1, în PL 37, col. 1621.

⁵⁵ I. BARNEA, „Vasile Pârvan și problema creștinismului în Dacia Traiană”, în: *Studii Teologice*, X (1958), 1-2, pp. 96-97.

⁵⁶ TERTULIAN, *Apologeticul*, cap. 16, în PL 1, col. 426 și în vol. *Apologeti de limbă latină*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, D. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 63; *Împotriva valentinienilor*, 3, în PL 2, col. 580; *Întrebări către Antioh* (*Quaestiones ad Antiochum ducem*) (atribuit Sfântului Atanasie), 37, în PL 28, col. 620.

⁵⁷ TERTULIAN, *Împotriva valentinienilor*, 3, în PL 2, col. 580.

⁵⁸ Descrișă de EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, IV, 57, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, p. 182.

Biserica Înălțării Domnului zidită de Sfânta Elena lângă Ierusalim, pe Muntele Măslinilor; Biserica „Sfinții Serghie și Vach” din Constantinopol și Biserica „Sfântul Vitalie” din Ravena (ambele în secolul al VI-lea) aveau formă de octogon (rezultat din închiderea cu ziduri a spațiilor dintre brațele crucii interioare); aceeași formă avea o biserică zidită în Antiohia sub domnia Sf. Constantin cel Mare⁵⁹; Catedrala „Sfânta Sofia” din Edessa (începutul secolului al IV-lea) și Biserica Maicii Domnului din Amida erau construcții pătrate; Biserica Maicii Domnului-Vlaherne din Constantinopol avea plan triconc (treflat), iar vechea biserică a Sfintei Sofia din Constantinopol (zidită de Sf. Constantin cel Mare) avea pe din afară forma unui dreptunghi alungit, iar înăuntru forma de cruce, pe care i-o dădeau șirurile de coloane care împărțeau interiorul.

Dar de timpuriu (chiar în cursul secolului al IV-lea) devine predominant planul dreptunghiular, alungit (δρομικόν, *oblongum*), pe care îl recomandă și diferitele rânduieli bisericești (*Constituțiile Apostolice*⁶⁰ și *Testamentum Domini*⁶¹). Acesta simboliza mai bine corabia salvatoare a Bisericii plutitoare pe marea valurilor și a furtunilor vieții și totodată aducea aminte de cele trei prototipuri simbolice vechi-testamentare ale locașului dumnezeiesc: Corabia (Arca) lui Noe, Cortul Mărturie (Tabernacolul sau Sicriul Legii) și Templul lui Solomon. Din acest plan fundamental al celor mai vechi biserici creștine derivă și celelalte planuri (cel cruciform ș.a.) și tot el determină celelalte elemente (caractere) ale locașului bisericesc. Generalizându-se, el dă naștere unui anumit mod de construcție; se stabilește adică un stil arhitectonic, căruia se vor conforma mai toate bisericile creștine zidite într-un anumit interval de timp, fie în toată creștinătatea, fie în anumite regiuni ale ei, și având toate aceleași particularități distinctive în planul, în elevația (construcția sau arhitectura) și în ornamentele sau decorarea lor. Modul de construcție

⁵⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, III, 50, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, p. 145.

⁶⁰ *Constituțiile Apostolice*, II, 57: „Ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης, κατ’ανατολὰς τετραμμένος”; cf. trad. rom. Diac. Ioan I. Ică jr, în: *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 646.

⁶¹ Text latin, în *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, J. QUASTEN (ed.), Bonn, 1935-1937, pp. 237-239; cf. *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. Pr. N. Achimescu, Ed. Polirom, Iași, 1996.

a bisericilor creștine n-a fost același totdeauna și pretutindeni. El a evoluat de-a lungul vremii, modificându-se după ideile diferite pe care le-au formulat teologii despre ființa, rostul și simbolismul bisericii, sau după cerințele și nevoile cultului în continuă dezvoltare, după gustul și concepțiile estetice predominante în diverse epoci și la diverse popoare creștine, după materialele și posibilitățile de care au dispus meșterii constructori și ctitorii și după evoluția vieții religioase în general, a cărei expresie plastică este locașul de cult. „Înapoia clădirilor stau forțele spirituale ale fiecărei epoci; aceasta determină formele și caracterul lor”⁶².

De aceea, începând din secolul al IV-lea până azi, s-au format mai multe moduri de construcție a bisericilor sau stiluri arhitectonice, dintre care cele mai importante sunt (în ordinea cronologică a apariției lor în istoria artei):

a) *în Răsărit*: 1. stilul basilical și 2. stilul bizantin;

b) *în Apus*: 1. stilul basilical; 2. stilul romanic; 3. stilul gotic; 4. stilul Renașterii; 5. stilul clasicist (sau neoclasic).

Vom vorbi mai departe despre fiecare dintre aceste stiluri, stăruind mai mult asupra celui basilical (stilul general al tuturor bisericilor din epoca paleocreștină) și a celui bizantin (stilul specific bisericilor ortodoxe) și trecând mai repede peste stilurile specific apusene, care ne interesează mai puțin.

2. Basilicile păgâne (publice și particulare) și transformarea lor în locașuri creștine de cult

Cel dintâi stil arhitectonic în care s-au construit bisericile creștine, atât în Răsărit, cât și în Apus, este *stilul basilical* sau *stilul basilicilor*. Ce erau basilicile și ce formă aveau ele?

Cuvântul *basilică* vine de la grecescul βασιλική (subînțeles στόα sau οἰκία), care însemna locaș împărătesc (de la βασιλεύς - *rege, împărat*). Această denumire se dădea, la greci și la romani, unor edificii publice,

⁶² Anastasios ORLANDOS, *Basilica paleocreștină cu scheletul acoperișului de lemn...* (în lb. greacă), vol. II, Atena, 1954, p. 598.

situate de obicei în for (piețele cetăților), în care aveau loc întrunirile cetățenești și politice, judecățile (care se făceau în numele împăratului) și operațiile comerciale; erau, cu alte cuvinte, săli publice de întrunire, tribunale și burse. Este drept că toate bisericile din această epocă triumfală a creștinismului biruitor (secolul al IV-lea ș.u.), începând cu epoca Sf. Constantin cel Mare, indiferent de forma lor, poartă în general denumirea de *basilici*, denumire pe care unii scriitori latini (apusenii) o întrebunțează pentru a indica chiar locașurile creștine, mici și modeste, anterioare epocii constantiniene⁶³. Totuși, atât în epoca Sfântului Constantin, cât și mai târziu, această denumire se aplică de preferință unor anumite construcții, de plan rectangular, care servesc ca prototip sau model pentru o serie întreagă de biserici, aparținând toate aceluiași stil unitar: stilul basilical.

După destinația sau întrebuințarea lor, basilicile antice greco-romane (păgâne) erau de două categorii: publice și particulare.

1) *Basilicile publice* (numite și *civile* sau *forenses*, fiindcă erau situate în for) aveau în general forma unor săli dreptunghiulare, lungi, împărțite în trei (câteodată și cinci) secțiuni longitudinale, numite *naosuri* (nave), despărțite între ele prin două sau mai multe rânduri de coloane, unite între ele la partea superioară prin arcuri longitudinale (arhivolte) sau prin grinzi orizontale (arhitrave, *epistylum*), de lemn sau de piatră, care suportau tavanul sau plafonul. Nava centrală (din mijloc) era de regulă mai largă și mai înaltă decât cele laterale, care erau mai înguste și mai scunde. Intrarea se făcea pe la un capăt al sălii, printr-o ușă (care corespundea navei din mijloc) sau chiar trei (câte una pentru fiecare navă). În capătul opus al sălii era o încăpere semicirculară (firidă) numită *absidă* (ἄψις) sau *concha* (κόγχη - *scoică*), în care, pe o estradă (un loc mai înalt), se afla tribuna magistraților (judecătorilor) și a oratorilor de la întrunirile publice (ἐξέδρα, βῆμα).

Basilicile erau în general construcții simple (în care predomina linia dreaptă), de stil clasic, bine luminate, cu ferestre numeroase și largi, tăiate în perețele fațadei și în pereții laterali, ferestre care dădeau lumină

⁶³ OPTAT DE MILEVE, *Despre schisma donatiștilor*, I, 14 și 19; II, 4, în PL 11, col. 912 A, 920 A, 954 A.

multă interiorului. Plafonul (tavanul) era drept (plan), din panouri de lemn, fără niciun decor sau ornamentație (podoabă), servind numai ca să ascundă scheletul acoperișului, care în general era în două pante (ape) la nava centrală și câte una la cele laterale (uneori lipsea plafonul, scheletul acoperișului rămânând astfel vizibil în interior).

Aspectul interior al basilicilor era în general simplu și familiar.

Elementul principal de artă care constituia ornamentația interioară a edificiului erau mulțimea și decorul sculptural al coloanelor care des-părțeau navele și care erau făcute de obicei din marmură. Fiecare coloană se compunea din: *baza* sau soclul (pedestalul), *stilobatul*, corpul principal sau *fusul* (care putea fi rotund sau poligonal, cu canaluri sau adâncituri verticale) și *capitelul*. După forma și podoaba sculpturală a capitalei, care era partea cea mai importantă a coloanei, coloanele se puteau împărți în cele trei ordine sau stiluri ale artei clasice greco-romane:

a) *doric* (cel mai simplu, format din inelușe scobite la bază, o pernuță turtită și o placă deasupra);

b) *ionic* (din Asia Mică, format din două volute sau linii curbe învârtite de o parte și de alta, ca un melc) și

c) *corintic* (un *calathos* sau coș înconjurat de frunze de acant, așezate în două rânduri, care susțin două volute mici).

În basilicile mai mari, cu zidiri grele, coloanele subțiri erau înlocuite cu pilaștri masivi de piatră, de secțiune pătrată.

Rareori tavanul era împodobit cu sculpturi, iar pereții (îndeosebi cei ai navei din mijloc), cu picturi în frescă sau mozaic. Uneori pereții semicirculari ai absidei erau acoperiți cu plăci de marmură, iar semicalota absidei avea o ornamentație mai bogată, în mozaic. Pardoseala era din lespezi de marmură, uneori de culori diferite (*opus alexandrinum*) sau mozaic (*opus masivum*), cu ornamente geometrice, florale, animale și a.

Unele dintre aceste clădiri, care erau de regulă destul de încăpătoare, ca și templele păgâne părăsite, au fost dăruite de Sf. Împărat Constantin cel Mare creștinilor care, în urma unor mici modificări și amenajări, le-au transformat în locașuri de cult, păstrându-le vechea formă și denumire, dar cu sensul schimbat: *basilica* împăratului pământesc a devenit

βασιλειος οἶκος⁶⁴, locașul Împăratului ceresc, casa lui Dumnezeu și locul sfânt, de adunare și rugăciune, al creștinilor⁶⁵. Așa, de exemplu, Basilica „Santa Maria” din Roma a fost la origine o basilică publică.

Transformarea basilicilor publice (păgâne) în locașuri creștine de cult s-a petrecut astfel: tribuna magistraților (oratorilor) din fundul absidei a devenit *cathedra* (θρόνος) sau jețul episcopului care prezida adunările de cult, iar în jurul lui au fost așezate în semicerc scaunele preoților coliturghisitori (δεύτεροι θρόνοι), formând *syntronul* sau *presbiteriul*. În mijlocul spațiului delimitat de absida semicirculară s-a așezat *altarul* pe care se săvârșea Sfânta Jertfă și care consta fie dintr-o masă, fie din sarcofagul cu oseminte de martir sau chiar mormântul martiric, care servea ca altar de jertfă. Deasupra lui se ridica uneori un acoperământ boltit sau baldachin, deschis și sprijinit pe patru coloane, numit κιβώριον (*ciborium*, *tegurium*). Absida basilicilor (care corespundea de regulă cu nava centrală) a devenit astfel ceea ce numim azi *altar*, în sensul de încăpere a bisericii rezervată clericilor (βῆμα, ἱερατεῖον, πρεσβυτέριον, *presbyterium*, *sanctuaire*). Cu timpul, această încăpere a fost despărțită de restul sălii printr-un mic grilaj (balustradă) de lemn, de zid, de piatră (marmură) sau din metal (κάγκελλοι, *cancelii*, κιγκλίδες). Acoperișul absidei, de formă rotundă (elipsoidală), se leagă cu acoperișul sălii printr-un mare arc triumfal, pe care se picta de obicei Mântuitorul ca Împărat sau Judecător, în slava cerească, singur sau înconjurat de Sfinții Apostoli.

Locul din fața absidei, mai înălțat decât restul sălii, s-a lărgit ca să încapă toți clericii inferiori (de obicei foarte numeroși în această epocă) și a primit denumirea de *solee* (σωλέα, σωλέας, σωλεῖον) sau *chor* (păstrată în Apus). Tot aici erau scaune pentru laicii cărora li se acorda deosebită cinste, în frunte cu împăratul și dregătorii lui, iar mai târziu chiar scaunul episcopului. Soleea era de obicei îngrădită cu un grilaj scund de lemn sau de metal. În cele două laturi ale chorului s-au ridicat două *amvoane* (pupitre, strane sau analoguri) numite și βῆμα τῶν

⁶⁴ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, III, 31, 32-60, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, pp. 139-154.

⁶⁵ Apud ISIDOR DE SEVILLA, într-un text citat în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIV (1966), 1-2, p. 172.

ἀναγνώσεων (*lectorium, analogium, suggestus, pulpitum*), dintre care unul pentru citirea Evangheliei și altul pentru citirea celorlalte pericope biblice (Apostol, paremii etc.).

Restul sălii, rezervat credincioșilor, a devenit *naos* (ναός - *corabie*), fiind împărțit în două: în dreapta stau bărbații, în stânga, femeile; când existau deasupra navelor laterale galerii, balcoane sau tribune (ὑπερῶα, *emporium*), femeile și copiii stăteau în acestea. La capetele dinspre altar ale navelor (galeriilor) laterale erau rezervate uneori spații deosebite pentru laicii distinși și pentru monahi, cel din dreapta pentru bărbați (*senatorium*), cel din stânga pentru femei și în special pentru fecioare, diaconite, văduve și presbiteri sau bătrâne (ματρωνίκιον, *matronaeum*).

La capătul dinspre intrare (opus absidei) era *pronaosul* (πρόναος, *vestibulum*), rezervat catehumenilor și penitenților. El avea înălțimea navelor laterale (*les bas-côtés*).

La unele basilici, astfel transformate, creștinii au făcut adăugiri, clădind în partea de la intrare o încăpere introductivă, numită *nartică* (νάρθηξ) și un *atrium*.

Nartica (pronaosul exterior sau tinda) era un vestibul zidit la fațada edificiului și împărțit uneori în două încăperi deosebite, dintre care una rezervată catehumenilor începători (*nartica interioară*) și alta penitenților din penultima categorie (*nartica exterioară, exonartex*). *Nartica* se mai numea și *paradis* (παράδεισος), pentru că pe peretele fațadei de la intrare era zugrăvită icoana lui Adam și Eva în Rai, sugerând ideea ca Raiul cel pierdut prin greșeala protopărinților se regăsește în Biserica lui Hristos. În *nartica exterioară* se făceau și agape (acolo unde mai persistau), iar în cea interioară se făceau Privegherile și Slujba Însmormântării.

Atriumul (αἶθριον, αὐλή, *porticus*) era un fel de curte sau galerie exterioară neacoperită, pătrată sau dreptunghiulară, pavată cu plăci de piatră și înconjurată de porticuri (colonade) sau șiruri de coloane acoperite, fie din toate părțile, fie numai din trei părți (afară de intrare), imitând *peristylum*-ul caselor particulare greco-romane mai mari. În mijlocul lui (în fața intrării) se afla o fântână sau un bazin cu apă (φιάλη, κολυμβήθρα χείρηνις, κάνθαρος, *lavacrum, cantharus, fons, limphaeum*), în care credincioșii își spălau mâinile în sens de curățenie, înainte de a

intra în biserică⁶⁶. În atrium ședeau cerșetorii și penitenții din ultima categorie (προσκλαίοντες, *flentes* - *plângătorii*, χειμάγοντες - *iernaticii*), care nu aveau voie să intre în biserică și să asiste la slujbă. După dispariția disciplinei catehumenatului și penitenței, atriumul, devenit inutil, se micșorează din ce în ce mai mult, până la dispariție, iar în unele cazuri, porticurile exterioare ale atriumului au fost închise pe toate laturile, transformându-se în încăperi pentru locuințele clericilor și călugărilor, camere pentru primirea și găzduirea străinilor și a pelerinilor, spitale, școli și orfelinate (ca în mănăstirile de mai târziu).

Totodată, de o parte și de alta a absidei altarului se adaugă câte o mică încăpere (*pastophorion*), dintre care una servea pentru depozitarea darurilor de pâine și de vin aduse de credincioși pentru Sfânta Euharistie (πρόθεσις, παρατράπεζον sau *pastophorion*), iar cealaltă pentru păstrarea vaselor și a veșmintelor bisericești, a cărților de cult și a altor lucruri sacre (σκευοφυλάκιον, διακονικόν, *diaconicum*). Aceste adaosuri strică în general aspectul exterior inițial, simplu, echilibrat și proporționat al basilicilor clasice. Începând din secolul al VI-lea apar și basilici cu trei abside (câte una pentru fiecare navă), numite *trichorae*, sau chiar cu cinci abside (*pentachorae*, în Apus).

2) Pentru trebuințele cultului lor, creștinii au folosit, încă dinainte de secolul al IV-lea, și așa-numitele *basilici civile* sau *particulare*, adică săli sau încăperi mai mari din casele particulare ale unor creștini mai bogați, săli care serveau pentru primirea musafirilor și pentru adunări sau întruniri (un fel de saloane sau vestibule largi). Ca mod de construcție, ele se deosebeau de cele publice prin aceea că nu erau totdeauna împărțite în nave, aveau de obicei abside la ambele extremități ale sălii și erau înconjurată de toate părțile de galerii sau porticuri (șiruri de coloane) interioare. Aceste case, cunoscute în Apus sub numele de *tituli*, au fost transformate în basilici creștine, sau pe locul lor, care aparțină comunității, s-au construit, începând din secolul al IV-lea, basilici creștine renumite, ca cele din Roma: „Santa Pudenziana” (pe locul casei senatorului Pudens), „Santa Balbina”, „Santa Croce in Gerusalemme”

⁶⁶ Reminiscente ale unor astfel de fântâni sau bazine cu apă se pot observa și astăzi, amplasate fie în fața bisericii (ca la Cozia), fie alături sau în spate (ca la Snagov).

(construită în secolul al IV-lea pe locul Palatului Sessorianum), „Santa Maria” – Antiqua (pe locul bibliotecii templului Divi Augusti ad Minervam), „Santi Giovanni e Paolo” ș.a.

3. Basilici creștine, stilul basilical și caracteristicile lui principale

Cu timpul, pe lângă basilicile de origine păgână amenajate în biserici și adaptate astfel pentru nevoile cultului creștin, s-au construit și *basilici creștine* anume destinate ca locașuri de cult, care imitau ca formă pe cele mai vechi, de origine păgână. Planul și forma de construcție ale basilicilor păgâne au slujit multă vreme drept model pentru construcția noilor biserici creștine, dând naștere *stilului basilical* (numit uneori și *stilul vechi creștin*) în arhitectura bisericească.

Tipul arhitectonic al basilicilor creștine era de fapt fixat, în liniile lui esențiale, dinainte de pacea Bisericii. Originea și modelul lui nu trebuie căutate exclusiv într-un anumit tip de biserică greco-romană (după unii cea publică, după alții cea particulară) sau de templu păgân (cel iudaic sau cel egiptean) ori de sinagogă (cum susțin alții) și nici măcar în micile capele cimiteriale din catacombe (cum susținea arheologul italian Giovanni Battista de Rossi). Acest model s-a format, se pare, în Asia Mică, în epoca elenistică, din diferite elemente de origine orientală și grecească, răspândindu-se apoi în epoca romană. Basilica creștină, care l-a împrumutat, nu este o simplă copie a vreunui model unic, mai vechi, ci reprezintă rezultatul unei evoluții, care a urmărit îndeaproape etapele de constituire și de dezvoltare a cultului creștin, începând din secolul al IV-lea.

Caracteristica predominantă a stilului basilical este linia dreaptă, orizontală, specifică arhitecturii clasice greco-romane, și folosirea pietrei cioplite ca material de construcție. Planul general al basilicilor este constituit, precum am văzut deja, din următoarele elemente esențiale: corpul principal al clădirii îl reprezintă o sală de formă dreptunghiulară, lungă, mărginită la un capăt de absidă, iar la celălalt de atrium și împărțită în nave delimitate prin șiruri longitudinale de coloane, având plafonul plat (care uneori lipsește) și acoperișul în două pante (cu timpul

se tinde a se înlocui forma lunguiață cu forma exterioară de cruce, prin adăugarea de nave transversale sau de porticuri laterale la mijlocul clădirii).

Pe scurt, caracteristicile specifice ale stilului basilical sunt: predominanța liniei drepte, orizontale, planul dreptunghiular alungit și terminat de regulă în absidă semicirculară (către care converg toate liniile construcției și privirile credincioșilor), întrebuințarea coloanelor ca puncte de reazem ale construcției și decorarea somptuoasă a interiorului, în contrast cu simplitatea exteriorului.

4. Tipuri regionale (locale) de basilici creștine și monumente reprezentative din diverse regiuni ale creștinătății

Pe aceste caracteristici generale ale stilului basilical, comune tuturor basilicilor, se grefează elemente particulare ale tradițiilor locale, dând naștere unor diverse *tipuri regionale* sau locale de basilici, deosebite între ele prin variante arhitectonice și decorative de amănunt. Putem distinge mai ales două tipuri principale de basilici: unul oriental și altul occidental.

a. *Tipul oriental* predomină în Siria, Asia Mică, Mesopotamia și Armenia și parțial în Africa de Nord. Caracteristicile lui principale sunt:

1) Înlocuirea plafonului drept și a acoperișului în șarpantă prin *acoperișul boltit*: în Asia Mică, Siria, Armenia, Mesopotamia și Egipt, navele sunt acoperite cu bolte semicilindrice (elemente de proveniență mesopotamiană), iar în unele cazuri nava centrală are o cupolă (basilica inițială a Maicii Domnului din Efes) sau mai multe, dispuse în cruce (Basilica „Sfântul Ioan” din Efes și în majoritatea basilicilor din Armenia)⁶⁷.

În general, bisericile orientale manifestă din ce în ce mai puternic tendința spre formele rotunde și evidențierea părții centrale a edificiului, dând naștere atât tipului de edificiu de construcție centrală,

⁶⁷ Despre basilicile din Asia Mică și Armenia vezi J. STRYGOWSKI, *Kleinasien. Ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig, 1903; J. STRYGOWSKI, *Die Baukunst in Armenien und Europa*, Wien, 1918; V. SCHULTZE, *Kleinasien, Alterchristliche Städte und Landschaften*, vol. I-II, Gütersloh, 1922, 1926.

numit *martyrion* (*martyrium*), care se va impune în toată creștinătatea, cât și basilicii cu cupolă (basilica din Aladja, din Taurus, sau Biserica „Sfânta Treime” din Efes), care constituie tipul tranzitoriu spre stilul bizantin⁶⁸. Basilicile din Armenia (Kodja-Kalessi) oferă, încă din secolul al IV-lea, soluția de origine persană, a trecerii de la planul pătrat la cel circular (boltă sau cupolă), prin nișe sau trompe de unghi;

2) Întrebuintarea (de preferință sau exclusiv a) pietrei ca material de construcție (chiar pentru acoperiș, ca la basilicile din Siria de Sud sau Hauran);

3) Lipsa totală a atriului (și uneori a nartexului);

4) Preocuparea pentru decorul exterior (al fațadelor), cu ajutorul sculpturii;

5) Fațadă monumentală la intrare, flancată de două turnuri puternice (elemente de origine siriană, trecute mai târziu și în arhitectura apuseană);

6) Împărțirea interiorului în sensul lățimii, prin arcuri transversale (nu în toate cazurile);

7) Înlocuirea (în unele cazuri) a coloanelor interioare prin pilaștri masivi, de piatră sau zid, meniți să suporte greutatea acoperișului de piatră sau să sprijine în interior zidurile laterale;

8) Absida nu este totdeauna liberă (semicirculară în afară), ci înscrisă într-un pătrat sau dreptunghi de zid (mai ales în Siria și Africa de Nord);

9) Prezența ușilor de intrare pe zidurile lungi laterale (mai ales pe cel de sud, în Mesopotamia și în Siria) și a ferestrelor la absidă (în unele cazuri).

Cele mai multe dintre numeroasele și splendidele biserici constantiniene și basilici paleocreștine din Orient au dispărut, fiind distruse mai ales de arabi (începând din secolul al VII-lea) și de turci, iar o parte chiar de cruciați. Ruinele lor au fost scoase la iveală prin săpăturile arheologice începute încă din secolul al XIX-lea și continuate în secolul al XX-lea, dar nu toate au fost descoperite sau suficient cercetate și publicate până acum.

⁶⁸ Vezi și cele nouă basilici de la Binbirkilisse, la sud de Konieh, descoperite și studiate de J. STRYGOWSKI, *Kleinasien. Ein Neuland...*, Leipzig, 1903.

Între basilicile paleocreștine de tip oriental mai importante, amintim:

1) Basilica zidită de episcopul Paulin la 314, în Tir (azi Sour, în Siria), descrisă de Eusebiu⁶⁹ și redescoperită în secolul al XX-lea;

2) Basilica Nașterii Domnului din Betleem, zidită de Sf. Constantin cel Mare și mărită de Justinian (păstrează cele mai multe resturi constantiniene dintre toate numeroasele basilici palestiniene de altă dată);

3) Basilica „Sfânta Sofia” din Tesalonic, din secolul al V-lea (cupolă pe plan pătrat, partea centrală fiind o cruce cu brațe scurte);

4) Basilica „Sfântul Nicolae” din Mira (nartică, trei nave cu câte o absidă și cupolă pe naosul principal);

5) Complexul basilical „Sf. Simeon Stâlpnicul” de la Kalat-Seman (lângă Antiohia), din secolele V-VI, cea mai mare construcție religioasă din Siria și una dintre cele mai de seamă ale antichității creștine⁷⁰, dărmată de arabi, azi în ruine⁷¹;

6) Basilicile de la Turmanin, Kalb-Luzeh și Ruweha (în jurul Antiohiei), basilici de tip sirian, cu fațada impunătoare cu câte două turnuri (azi în ruine);

7) Basilica lui Iulian din Urum-idj-Djimal, în Siria de Sud (Hauran), din anul 345, cea mai veche biserică creștină din lumea întreagă, păstrată până azi în forma ei originală, fără refaceri⁷²;

8) Basilica cruciformă a Sfântului Ioan din Efes (secolele IV-VI), una dintre cele mai mari (ruine săpate începând din 1921);

9) În Egipt, tipul basilical oriental este reprezentat mai bine decât cel occidental, prin basilici cu bolte și cupole, ca biserica Mănăstirii „Sfântul Simeon” din Assuan, biserica Mănăstirii Deir-El-Abiad (Mănăstirea Albă), fondată de Șenuti, în Tebaida, la 310 (cupolă ovoidă pe trompe de unghi, înaltă de 19 m pe un pătrat cu latura de 7 m), capelele funerare din Baouit (pe malul stâng al Nilului, la sud de Hermopolis), din secolul al V-lea.

⁶⁹ *Istoria bisericească*, X, 4, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, p. 364.

⁷⁰ Descrisă de EVAGRIE, *Istoria bisericească*, I, 14.

⁷¹ Vezi mai departe la subcapitolul *Martiriile*, din capitolul *Locașuri de cult secundare (auxiliare)*, în *vechime și astăzi*, p. 543 ș.u.

⁷² Pentru basilicile din Siria, vezi: W. BEYER, *Der syrische Kirchenbau*, Berlin, 1925; cf. J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris, 1947.

b. *Tipul occidental* sau *elenistic* (basilica greco-romană sau basilica *latină*) păstrează mult timp cu fidelitate planul longitudinal (forma lunguiață) și caracteristicile generale ale basilicii antice civile, așa cum am descris-o (vezi în urmă). Basilicile de acest tip sunt în general mai înalte și mai grațioase, au totdeauna galerii deasupra navelor laterale; cele mai vechi (din secolul al IV-lea) au fațada spre răsărit și absida spre apus (deși nu în regulă generală). Uneori zidul exterior al fațadei este împodobit cu picturi în frescă. Este tipul basilical cel mai răspândit în antichitatea creștină; îl găsim în Apus, în Peninsula Balcanică, Egipt, Constantinopol și periferiile Asiei Mici, iar în Italia persistă aproape cu exclusivitate până în secolul al XIII-lea. Basilicile grecești (Grecia, Constantinopol, țărmurile Mării Egee) sau din regiunile influențate de greci (Asia Mică) au aproape toate *narthex* (nartică) și *atrium*.

Începând din secolul al V-lea se produc schimbări radicale în construcția basilicilor apusene; absida se orientează spre răsărit, se dă mai multă atenție decorării pereților interiori (chipuri de sfinți acoperă peretele de miazăzi și chipuri de sfinte pe cel dinspre miazănoapte, spre a fi privite de bărbați, respectiv de femei), întrebuintându-se în general pictura în mozaic (un exemplu strălucit oferindu-l Basilica „Santa Maria” – Maggiore din Roma, de secol V).

Un element caracteristic arhitecturii basilicilor de tip occidental este *transeptul* sau *chalcidicul*, adică nava transversală din fața corului (sau între altar și naos), menită să atenueze disproporția dintre lungimea exagerată și îngustimea (lățimea mică a) edificiului; datorită acestui adaos, basilica primește forma literei T, iar prin dezvoltarea lui se ajunge la *basilica occidentală* (*elenistică*) în formă de *cruce latină*; deasupra lui, basilicile din Galia adaugă arcadă, din care se dezvoltă turnul, cu ferestre.

Absida se mărește considerabil, deoarece sub ea se zidesc (mai ales în Africa) cripte funerare (*confessio*) pentru înmormântarea credincioșilor alături de martiri; în aceste cazuri, scaunele clericilor din altar au fost mutate în naos (pe solee). Atriumul, caracteristic basilicii de tip elenistic, devenit inutil după desființarea disciplinei catehumenatului și penitenței publice, se transformă în locuințe pentru clerici (*claustrum*).

Cele mai vechi basilici creștine apusene, care s-au păstrat până azi, sunt în Italia, la Roma și la Ravena, și anume:

1) Basilica „Sfântul Pavel” din afara orașului („San Paolo” fuori le mura) din Roma (zidită în secolul al IV-lea de Sf. Constantin cel Mare, arsă în incendiul din 1823 și refăcută, după planul cel vechi);

2) Basilica „Sfântul Ioan” din Laterna („San Giovanni” in Laterno), zidită de Sfântul Împărat Constantin și reconstruită în secolele X, XVIII, și XIX (azi nu mai păstrează nimic din forma inițială);

3) Basilica „Sfântul Clement” (de secol V);

4) Basilica „Sfânta Sabina” din secolul al V-lea, care păstrează cel mai mult aspectul ei inițial, ca și Basilica „Santa Maria” – Maggiore, zidită de Papa Liberius în secolul al IV-lea și reînnoită de Papa Sixt III (432-440), renumită pentru mozaicurile sale⁷³;

5) Cele două basilici din Ravena închinat Sfântului Apolinarie („San Apolinarie” in Classe și „San Apolinarie” – Nuovo, din secolele al V-lea și al VI-lea);

6) Se păstrează, de asemenea în forma originală, Basilica Episcopului Eufrasius din Parenzo (Istria), din secolul al VI-lea (Domul din Parenzo), cu frumoase mozaicuri în stil bizantin;

7) Tipului basilical elenistic îi aparțin și vechile basilici din nordul Egiptului (Alexandria), dintre care cele mai vestite sunt cele din jurul Mormântului Sfântului Mina (martir egiptean de la sfârșitul secolului al III-lea în deșertul Libiei, la vest de Alexandria (azi Karm-Abu-Mina), construite în secolele IV-V și distruse de arabi în secolul al VII-lea; Basilica Mănăstirii Albe de la Sohag (secolul al V-lea) ș.a.;

8) Numeroase basilici paleocreștine (secolele IV-VI) au existat și în Africa de Nord (la Orleansville și Tipassa sau Tebessa în Algeria, la Cartagina și Damus-El-Karita în Tunisia, la Sabratha în Tripolitania, la Apollonia și Ptolemaida în Cirenaica), aparținând însă ca arhitecturi mai mult tipului oriental (sirian); au abside înscrise, uși de intrare prin zidurile laterale, despărțirea navelor prin balustrade de lemn sau piatră fixate între coloane, pentru separarea credincioșilor după sex,

⁷³ Pentru basilicile din Roma, vezi: G. GIOVANNONI, „Basiliche cristiane di Roma”, în *Atti del IV Congresso internazionale di Archeologia cristiana*, Roma, 1940, pp. 127-143; cf. R. KRAUTHEIMER, *Corpus basilicarum christianorum Romae*, Citta del Vaticano, 1937.

vârstă, poziție socială ș.a. Se caracterizează mai ales prin prezența mormintelor de martiri sau a criptelor funerare sub absida altarului, cuprinzând mormintele slujitorilor sau ale unor persoane de seamă. În general, sunt pline de morminte⁷⁴.

9) Deși situate în Răsărit, tot tipului occidental clasic (elenistic) îi aparțin cele mai vechi basilici ridicate de Sf. Constantin cel Mare la Locurile Sfinte (ca, de exemplu, Basilica Sfintei Cruci – Martyrion de pe Golgota în Ierusalim), precum și cele mai multe basilici din Peninsula Balcanică, numeroase mai ales în *Grecia*, unde se păstrează până acum Basilica „Sfântul Dimitrie” din Tesalonic și „Sfânta Parascheva” din Cholcida (secolele V-VI), ambele refăcute, dar păstrând încă înfățișarea originală (în schimb, tipul oriental-sirian este reprezentat de Basilica „Panaghia” – Acheiropoietos din Tesalonic, secolul al V-lea). La Constantinopol (vechiul Bizanț) au dispărut basilici celebre, ca vechea „Sfânta Sofia”, „Sfânta Irina” și „Sfinții Apostoli” (basilică cruciformă), toate din secolul al IV-lea, zidite de Sf. Constantin cel Mare. Se mai păstrează, în stare de ruină, numai Basilica „Sf. Ioan Botezătorul” a Mănăstirii Studion, din secolul al V-lea (transformată în geamie din secolul al XVI-lea, cu numele de Mirachor-Djami). Dintre basilicile din Serbia de azi (toate distruse), amintim pe cele descoperite prin săpături la Salone (Manastirine și Marusinae) în Dalmația, iar din Bulgaria pe cele de la Buchova, Varna și Sofia (vechea Sardica: Basilica „Sfânta Sofia”, care a dat numele orașului, asemănătoare cu cele de tip oriental din Capadocia: cruciformă, cu cupolă la încrucișarea brațelor crucii, absidă pentagonală la exterior).

Deși ariile de răspândire a celor două tipuri basilicale – cel oriental și cel elenistic – sunt greu de delimitat (precum am văzut, ele coexistă în Asia Mică, în Egipt, în Balcani și în Africa de Nord), totuși ele rămân două tipuri ireductibile. De-a lungul istoriei arhitecturii creștine a existat, încă din secolul al IV-lea, o luptă între ele, care se va termina cu biruința definitivă a tipului oriental.

⁷⁴ Despre basilicile africane, vezi *Atti del IV Congresso internazionale di Archeologia cristiana*, vol. I, Roma, 1940, pp. 145-289.

5. Basilici parohiale și basilici cimiteriale, clădiri-anexe ale basilicii paleocreștine

Ca destinație (întrebuințare), basilicile creștine din epoca veche (secolele IV-VI) se pot împărți în două categorii:

a) *basilici parohiale* sau *urbane*, construite înăuntrul cetăților sau orașelor (*intra muros*) și servind pentru săvârșirea slujbelor regulate ale clerului (cele mai numeroase);

b) *basilici cimiteriale* (*basilicae martyrum, martyria conciliabula*), construite în afara cetăților sau orașelor (*extra muros*) în cimitire și folosite numai incidental pentru cult (slujbele funebre și Liturgia din zilele aniversărilor martirice). Acestea din urmă, foarte importante pentru istoria pietății creștine (cultul martirilor) și pentru evoluția artei bisericești, erau numeroase mai ales în Africa de Nord și în Dalmația. Unele se păstrează până azi (ca vestitele capele funerare din Baouit, în Egipt, din secolele IV-V), iar ruine ale altora s-au descoperit în toate părțile lumii din epoca paleocreștină (câteva și în Dobrogea, la Tropaeum-Traiani, Histria, Axiopolis). Basilicile cimiteriale se confundă adesea cu categoria de locașuri sfinte numite *martyria*⁷⁵ (despre care vom vorbi mai târziu, în capitolul al IX-lea).

În jurul basilicilor paleocreștine se zidesc cu timpul o mulțime de construcții-anexe, fie sub formă de încăperi alipite zidurilor laterale, fie sub formă de clădiri separate, toate servind pentru satisfacerea diferitelor nevoi ale cultului și ale slujitorilor bisericești, ivite treptat, sau pentru asistența socială desfășurată de Biserică. Astfel avem:

a) *Schevofilachioane* (σκευοφιλάκιον, διακονικόν, în Apus: *diaconicum, receptorium, vestiarius, secretarium*), în care se păstrau odoarele (vasele), cărțile și veșmintele bisericii; erau alipite de obicei zidului lateral de sud, în dreptul narthexului și al atriumului⁷⁶. Cu timpul, ele au fost integrate locașului sfânt, sub forma absidiolei (încăperii

⁷⁵ SFÂNTUL AMBROZIE, *Epistola* 20, 1, în *PL* 16, col. 1036 E, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 53, p. 182, menționează amândouă aceste feluri de basilici: *basilica intramurana* și *basilica extramurana*.

⁷⁶ *Testamentum Domini*, I, 19, în *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, p. 237: „Diaconicon sit a regione dextera ingressus”; cf. *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. Pr. N. Achimescu, p. 44, n. 15.

sau firidei) din latura de sud a absidei altarului bisericilor ortodoxe, numită *diaconicon* sau *vestmântar* (la catolici, *sacristie*).

b) *Aghiasmatare* (ἀγιάσματα), pentru apa sfințită, dintre care unele comunicau cu *fiala* din atrium, altele cu mormintele martirice (ca la „Sfântul Dimitrie” în Tesalonic), iar altele erau menite pentru băi cu ape reputate ca tămăduitoare (ca la Basilica „Sfântul Mina” din Egipt).

c) Săli pentru instrucția catehumenilor (κατηχουμενεῖα), care erau de obicei în legătură cu baptisteriile și serveau și la exorcizarea catehumenilor și a energumenilor⁷⁷. Aceste *catehumeneia* s-au transformat cu timpul în adevărate școli, nu numai pentru catehumeni, ci și pentru credincioși, dintre care unele au ajuns celebre (Școala catehetică din Alexandria, cea din Cezareea Palestinei ș.a.), încât basilicile vechi-creștine au devenit centrul vieții culturale din lumea creștină, rol pe care îl vor prelua mai târziu mănăstirile Evului Mediu. Nu este deci de mirare că unele dintre vechile basilici mai importante aveau pe lângă ele și biblioteci cu cărți (biserica din Cirta-Constantine, în nordul Africii, la 303; basilica episcopală a Fericitului Augustin din Hippo ș.a.).

d) *Baptisterii* (βαπτιστήριον, *baptisterium*), adică încăperi anumite pentru botezul catehumenilor, care puteau fi uneori mai mici și anexate basilicii (comunicând cu atriumul sau nartexul), alteori clădiri mai mari, separate de ea⁷⁸.

e) *Clopotnițe*, de formă circulară, izolate de edificiul basilical (numai în Apus, ca la „San Apolinarie” – Nuovo din Ravena)⁷⁹.

f) *Case de oaspeți* (ξενοδοχεῖα, ξενῶνες, *hospitia*) pentru găzduirea străinilor, a drumeților și a pelerinilor⁸⁰, necesare mai ales pe lângă basilicile devenite centre vestite de pelerinaj (la Ierusalim, „Sfântul Mina” din Egipt, „Sf. Simeon Stâlpnicul” lângă Antiohia, „Sfântul Dimitrie” la Tesalonic ș.a.). Funcția lor au preluat-o arhondaricele din mănăstirile de mai târziu.

⁷⁷ *Testamentum Domini*, I, 19, în *Monumenta eucharistica...*, p. 238: „Habeat ecclesia aedem catechumenorum, quae sit etiam aedes exortisandorum”; cf. *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. Pr. N. Achimescu, pp. 44-45: „Biserica să aibă un locaș al catehumenilor, care să fie și locașul pentru exorcisme”.

⁷⁸ Vezi mai departe, la capitolul *Locașuri de cult secundare*, p. 529 ș.u.

⁷⁹ Vezi mai departe, la capitolul *Locașuri de cult secundare*, p. 529 ș.u.

⁸⁰ *Testamentum Domini*, I, 19, în *Monumenta eucharistica...*, p. 239: „Habeat ecclesia in proximitate hospitium...”.

g) *Instituții de ocrotire socială*: case pentru adăpostirea și întreținerea orfanilor, a săracilor, a văduvelor⁸¹, a bătrânilor și bolnavilor, în felul bolnițelor și spitalelor sau azilelor de caritate, care au funcționat mai târziu pe lângă mănăstiri.

h) *Locuințe pentru clerul superior și inferior*⁸² ș.a.

Toate acestea erau îngrădite cu un zid de incintă, necesar pentru a izola locul sfânt de forfota străzii (ca la Basilica Martyrion și Biserica Învierii de pe Golgota, construită în epoca Sf. Constantin cel Mare, la basilica din Tir, descrisă de Eusebiu, la „Sfinții Apostoli” din Constantinopol, la „Sfântul Ștefan” din Gaza, „Sfântul Felix” din Nola, vechiul „Sfântul Petru” din Roma ș.a.).

În felul acesta, cele mai multe dintre vechile basilici aveau înfățișarea unor complexe arhitectonice, asemănătoare cu mănăstirile noastre de mai târziu; ele erau nu numai centrul vieții liturgice și religioase a comunității creștine, ci în jurul lor se concentra întreaga viață creștină, sub toate manifestările și laturile ei (socială, culturală, economică). Așa se și explică dreptul de azil, de care s-au bucurat bisericile creștine până la o vreme (vezi cazul lui Eutropius, în vremea Sf. Ioan Hrisostom).

6. Basilici paleocreștine pe pământul românesc

Numeroase basilici⁸³ s-au construit, în epoca de aur a istoriei creștine (secolele IV-VI, între Sf. Constantin cel Mare și Justinian inclusiv),

⁸¹ *Testamentum Domini*, I, 19, în *Monumenta eucharistica...*, p. 239: „Aedes viduarum”.

⁸² *Testamentum Domini*, I, 19, în *Monumenta eucharistica...*, p. 239: „Aedes presbyterorum et diaconorum”.

⁸³ Termenul românesc de *biserică* derivă din *basilica*, dar nu din denumirea latină oficială a clădirilor greco-romane din uzul civil, ci dintr-un cuvânt popular comun, care însemna: *încăpere, odaie mare și frumoasă, clădire*. Acest cuvânt a fost întrebuințat cu sensul de locaș creștin de cult înainte de secolul al III-lea (înainte ca termenii sinonimi *κυριακόν* și *ecclesia* să fi căpătat acest înțeles). În afară de română, *basilica* s-a mai păstrat cu înțelesul de *locaș* numai în reto-romană (*baselgia*); cf. Christine MOHRMANN, „Les dénominations de l'Église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens”, în: *Revue des Sciences religieuses* (Strasbourg), 1962, 3-4, pp. 155-174.

și pe cea parte a pământului românesc de astăzi dintre Dunăre și Mare (numită odinioară Sciția Minor, azi Dobrogea), unde creștinismul a fost atunci în floare. Distruse de barbari, în secolele VI-VII, urmele lor (temeliile, resturi de ziduri și coloane ș.a.) au rămas acoperite de ruine, pământ și uitare, pentru a fi descoperite de curând, prin săpăturile arheologice începute pe la sfârșitul secolului al XIX-lea și continuuate cu intensitate mai ales în secolul al XX-lea. Cele mai multe s-au efectuat în cuprinsul și în jurul vechilor cetăți Histria și Tropaeum Traiani (azi Adamclisi); câteva, în alte centre importante grecești sau romane din antichitatea creștină, ca Tomis (Constanța), Axiopolis (lângă Cernavodă), Carsium (Hârșova), Dinogetia (Garvăn, Măcin), Ulmetum (Pantelimonul de Sus), Troesmis (Iglița) ș.a. Ruinele unor basilici s-au descoperit și în alte părți ale pământului românesc de azi (Dacia de odinioară), ca Sucidava (Celei, în Oltenia), Drobeta (Turnu-Severin) și Morissena-Giridava (azi Cenad, în Banat).

Cele mai multe dintre acestea aparțin tipului occidental și sunt basilici de oraș (*intra muros*, urbane); câteva sunt basilici cimiteriale (*extra muros*).

*

Tipul basilical este tipul original și fundamental al bisericii creștine. Precum vom vedea, elementele lui esențiale (împărțirea interiorului în cele trei părți principale – altar, naos și pronaos –, sala de adunare împărțită, prin coloane, în nave, absida altarului ș.a.) se vor transmite și stilurilor arhitectonice de mai târziu. Predominant în Apus în forma lui inițială (pură) până în secolele VIII-IX, el se menține de fapt în Apus, în forme evolute, până azi, pe când în Răsărit începe a fi înlocuit mai de timpuriu (din secolul al VI-lea) prin noua artă care se formează între timp: arta bizantină, ale cărei prime monumente arhitectonice (bisericile din Asia Mică și „Sfânta Sofia” din Constantinopol) nu sunt altceva decât niște basilici cu cupole (vezi mai departe, la stilul bizantin).

BIBLIOGRAFIE

(pentru bisericele constantiniene și basilici, în general)

a) Capitolele respective din manuale mai dezvoltate de Istoria generală a artei creștine și de Arheologie creștină, ca:

Curs de Istoria artei paleocreștine (dactilografiat, pentru studenții masteranzi ai Institutului Teologic din București), București, 1957-1958;

Denis, Maurice, *Histoire de l'art chrétien*, Paris, 1939;

Enbart, C., „L'architecture chrétienne en Occident avant l'époque romane”, în *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*, vol. I, partea I, A. Michel (coord.), Paris, 1905, 1926;

Kaufmann, C.M., *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn, ³1922;

Laurent, M., *L'Art chrétien primitif*, 2 vol., Bruxelles, 1911;

Marucchi, *Éléments d'Archéologie chrétienne* (trad. fr.), vol. III: *Les basiliques*, Roma, 1900;

Schultze, V., *Grundriss der Christlichen Archäologie*, Greifswald, 1934;

Sotiriu, G., *Χριστιανική και βυζαντινή Αρχαιολογία*, vol. I, Atena, 1942;

Sotiriu, G., *Ἡ πρόθεσις καὶ τὸ διακονικὸν ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ*, în: *Grigorie Palama*, XVIII (1941), pp. 76-100.

b) Monografii și articole de dicționare, enciclopedii și periodice:

Baltrusaitis, Jurgis, *L'église cloisonnée en Orient et en Occident*, Paris, 1941;

Bréhier, L., *Les basiliques chrétiennes*, Paris, 1907;

Delveye, Charles, „Basilica”, în *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, IV (1964), col. 514-568;

Delveye, Charles, „Canoelli”, în *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, VI (1965), col. 900-931;

Diehl, Charles, *L'art chrétien primitif et l'art byzantin*, Paris-Bruxelles, 1928;

Kitschelt, Lothar, *Die frühechristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem*, München, 1938;

Langlotz, E., Deichmann, Fr.W., „Basilika”, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, I (1950), col. 1225-1259;

Leclercq, H., „Basilique”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, II (1910), col. 525-602;

Leclercq, H., „Orient et Occident”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XII, 2 (1935), col. 2610-2658;

Leclercq, H., „Églises”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV, 2 (1921), col. 2279-2401;

Liesenberg, Kurt, *Der Einfluss der Liturgie auf die frühechristliche Basilika*, Neustadt an der Haardt, 1928;

Martigny, J., *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, ³1889, pp. 88-98;

Molien, A., „Basilique”, în *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. II, R. Naz (coord.), col. 224-249;

Orlandos, Anastasios, *Basilica paleocreștină cu acoperișul de lemn din bazinul Mării Mediterane. Studiu despre nașterea, originea, forma arhitectonică și decorul locașurilor de cult creștine din timpurile apostolice până la Justinian* (în grec.), Atena, 2 vol., 1952, 1954 (rezumat de I. Barnea, în: *Mitropolia Olteniei*, VII (1957), 1-2, pp. 111-128);

Tarnavschi, T., *Zidirea, întocmirea și decorarea dinlăuntru a locașului dumnezeiesc*, Cernăuți, 1894;

Wessel, K., „Ciborium”, în *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, VII (1965), col. 1055-1066.

c) Pentru basilicile de pe pământul românesc și mai ales pentru legătura dintre *basilica* și românescul *biserică* vezi:

Barnea, I., „Nouvelles considérations sur les basiliques chrétiennes de Dobroudja”, în: *Dacia* (București), XI-XII (1945-1947), pp. 221-241;

Barnea, I., „Roman-byzantine basilicae discovered in Dobrogea between 1948-1958”, în: *Dacia* (Serie nouă), II (1958), pp. 331-349;

Barnea, I., „Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul R.P.R.”, în: *Studii Teologice*, X (1958), 5-6, p. 287 ș.u.; XIII (1961), 3-4; XVII (1965), 3-4;

Capidan, Theodor, „Basilica”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LVI (1938), 1-4, pp. 1-9, și în vol. *Limbă și cultură*, București, 1943, pp. 249-252;

Papahagi, I., „Basilica-Ecclesia”, în vol. *Omagiu lui I. Bianu*, București, 1927;

Vasilescu, T. Pr., „Basilica-biserică”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LIX (1941), 11-12, pp. 666-681.

A. ARHITECTURA BISERICESCĂ

CAPITOLUL IV

ARTA BIZANTINĂ.

STILUL BIZANTIN ÎN ARHITECTURA BISERICESCĂ

1. Noțiuni sumare despre arta bizantină, în general

În paralel cu dezvoltarea și răspândirea tipului basilical, în cursul secolelor IV-V, elementele și formele multiple și variate ale primelor construcții creștine, de proveniențe diverse, se amestecă, se combină, se contopesc și dau naștere, în Răsărit, unui mod unitar de a construi, adică unui nou stil arhitectonic, rezultat din amestecul formelor de artă clasică cu cele de proveniență orientală: *stilul bizantin*, care va rămâne până astăzi stilul unic și oficial al bisericilor ortodoxe din toate părțile lumii, deși realizat, precum vom vedea, într-o bogată diversitate de variante (substiluri) regionale, naționale sau locale.

La baza stilului bizantin stau deci, pe de o parte, tradițiile stilului clasic – amintirea formelor antice, elementele artei elenistice, care înfloresc în vechiul imperiu al lui Alexandru cel Mare și care, întrunind tot ce dăduse mai bun geniul grec și cel latin, puneau în centrul preocupărilor ei ființa umană, frumusețea ei fizică și morală –, iar pe de altă parte, tradițiile de artă ale Orientului antic – forme naționale, locale sau indigene, din regiunile de la periferia răsăriteană a imperiului, în care exista o străveche și splendidă artă, ca, de exemplu, influențe semite și iraniene ale artei persane dezvoltate în Mesopotamia și în Persia, în timpul dinastiei

sassanide (secolul al III-lea d.Hr.), și trecută apoi în Armenia, Siria, Asia Mică, Egipt și chiar Africa de Nord. Și cum, din pricina neîncrederii față de cultura păgână, creștinismul era la început ostil elenismului, predominant mai ales în regiunile de apus ale imperiului, el a favorizat, datorită originii sale orientale, pătrunderea tendințelor și influențelor periferice, născându-se astfel în Răsărit o artă nouă, originală, armonioasă și vie, în care cultura oficială, adică cea clasică greco-romană, se impregna profund de cultura orientală.

Trei elemente, concepții sau curente diferite de cultură se combină în formarea noii arte: elenismul, cultura orientală și creștinismul. Perioada sa de formare este plasată în secolele IV-V, timp în care cele două tradiții rivale sau opuse (cea elenistă și cea orientală) se combină în proporții diferite, după regiuni, epoci și monumente, dând naștere unui stil nou de artă, în provinciile răsăritene ale imperiului: Asia Mică, Siria, Mesopotamia, Armenia și Egipt. Acest dualism, adică lupta și amestecul dintre cele două elemente – care ies pe primul plan când unul, când celălalt – au dat artei bizantine trăsăturile sale caracteristice, făcând din ea acea splendidă îmbinare de noblețe, de frumusețe clasică stilizată – datorită mai ales Greciei și Egiptului – și de realism oriental, provenit mai ales din Siria. Retorta în care se frământă și se plămădesc aceste elemente eterogene, făcând din sinteza lor o artă nouă, un stil organic, armonios și unitar, este noua capitală a Imperiului de Răsărit, Bizanțul secolelor IV-VI (de unde și numirea de *stil bizantin*). Născută în diferite centre culturale și artistice vestite ale Orientului creștin (Alexandria, Antiohia, Efes, Milet ș.a.) și în special în Asia Mică, arta bizantină își plămădește caracteristicile specifice și unitatea stilului la Constantinopol, oraș așezat la frontiera a două continente și lumi diferite și rămas, în secolul al VI-lea, ultimul refugiu al elenismului și al tradițiilor literare și artistice grecești; de aici, ea se va răspândi apoi, transformată, în tot Răsăritul creștin, care a stat în dependență politică, religioasă și culturală de Bizanț.

Care sunt principalele tendințe și elemente de origine elenistică și orientală adoptate de arta bizantină, în general?

a) *Din Siria* provin în arhitectura și sculptura bizantină: forme de ornamentație sculpturală (foaia de acant, frunză dreaptă, foi groase

dantelate, forme geometrice: cercuri, rozete, stele și figuri de animale), folosirea pietrelor cizelate și a contrastelor de culori în ornamentația externă, iar în pictură o nouă tradiție iconografică, opusă celei eleniste, o tradiție mai realistă, mai dramatică și care caută să se apropie mai mult de natură, să redea în chipurile umane expresia individuală, iar în scenele istorice și în compoziții, reprezentarea mai mult veridică decât simbolică sau convențională.

b) *Din Egipt*, arta bizantină a luat altarul triconic (treflat) și ornamentația bogată, mai ales cea sculpturală și picturală. De la Alexandria, celebru centru al culturii eleniste, Bizanțul moștenește în pictură gustul decorației pitorești, cu peisajele, motivele arhitectonice, cu scenele genului, cu figurile sale alegorice și probabil gustul decorației policrome (multicolore); îndeosebi iconografia bizantină păstrează din tradiția alexandrină atitudinile nobile ale portretelor, liniile clasice ale draperiilor vestimentare, gesturile măsurate, compoziția echilibrată și simplă, pe care o consacrase arta greacă.

c) Alături de Siria, *Asia Mică* și *Armenia* joacă un rol esențial mai ales în formarea arhitecturii bizantine; aici se realizează mai întâi fuziunea dintre elementele elenistice și cele orientale, cărora li se adaugă de timpuriu influența creștinismului. Precum am văzut (în capitolele II-III), o creație proprie a Asiei Mici și a Armeniei este basilica acoperită cu bolți și basilica cu cupolă, care face tranziția de la tipul basilical pur la cel bizantin și pe care am găsit-o încă din secolul al IV-lea în Isauria (la Hodja-Kalesi) și din secolul al V-lea în Asia Mică (la Meriamlik, în Cilicia). Tot în Asia Mică se ivesc construcții cu plan central, ca Mănăstirea „Sf. Simeon Stâlpnicul” (Kalat Seman), lângă Antiohia (secolul al V-lea). Meșteșugul savant al arhitecților anatolieni înlocuiește cupola persană, sprijinită pe conuri de unghi (importată din Armenia), cu cupola pe pandantive, formă specifică a arhitecturii bizantine. Armenia împrumută de asemenea arhitecturii bizantine elemente specifice ale artei sale naționale: cupola sprijinită pe trompe de unghi (de origine persană) și planul central hexagonal și cel octogonal.

Pe scurt, arta bizantină este prima cea mai strălucită și izbutită încercare de conciliere și fuziune a Occidentului cu Orientul în epoca veche.

Orientul îi dă edificiile cu cupole, gustul policromiei, al orna-
tației bogate și al tehnicii luxoase. Din elenism, arta bizantină păstrează
claritatea planurilor sale arhitecturale, distribuirea logică a edificiilor,
felul antic de a reda figura umană (expresia puțin abstractă a fiziono-
miilor), căutarea armoniei, gustul pentru noblețea liniilor, frumusețea
clasică a draperiilor. Artă bizantină e deci o artă complexă în care se
îmbină geniul a trei lumi și culturi diferite: a) măiestria artiștilor și pro-
cedeele tehnice ale Orientului, b) programele monumentale, procedeele
constructive și decorația arhitecturală ale Romei și simțul măsurii, c)
claritatea concepțiilor și gustul pentru figura umană în tot ceea ce are ea
mai nobil și mai frumos, ale antichității grecești.

Istoria artei bizantine este strâns legată de cea a Imperiului Bizan-
tin, urmând același drum sinuos al unor epoci de dezvoltare și înflorire,
alternând cu epoci de decădere și de stagnare sau regres. Două curente
sau tendințe contradictorii se pot constata însă de-a lungul ei:

a) Una, a artei imperiale, oficiale și savante, cultivată la curțile
imperiale, în lumea demnitarilor, a vârfurilor eclesiastice, a savanților
și a teologilor, caracterizată prin predominarea elementului clasic (ele-
nist);

b) Alta, a artei populare și monastice, reprezentată îndeosebi de
monahi și preferată în sânul maselor populare (militari, comercianți,
meșteșugari și țărani), caracterizată prin predominarea elementului ori-
ental (tehnică mai puțin luxoasă, pictura murală în loc de mozaic, cău-
tarea pitorescului, a realismului, a emoției dramatice).

2. Transformarea tipului basilical în tip bizantin.

Caracteristicile generale ale stilului arhitectonic bizantin

Din punct de vedere arhitectural, stilul bizantin ia naștere din modi-
ficarea tipului basilical prin influențele de origine orientală, venite din
Persia, Mesopotamia și Armenia, pe calea Siriei și Asiei Mici. El derivă
din basilica orientală cu cupolă și mai ales din construcțiile de plan cen-
tral (poligonal, mai ales, octogonal, rotund, cruciform ș.a.), mult răs-
pândit în Orient. Linia dreaptă – întrebuințată exclusiv în tipul basilical,

atât orizontal (plan), cât și vertical (elevația zidurilor) – și unghiurile (drepte, ascuțite sau obtuze) rezultate din întâlnirea sau încrucișarea liniilor drepte încep să fie treptat înlocuite sau combinate în chip armonios cu linia ovală (curbă) sau arcul, folosit de preferință în arta constructivă la orientali, sub diversele lui forme: cerc perfect, semicerc perfect sau turtit (potcoavă), segmente de cerc, unghiuri rezultate din întâlnirea sau întretăierea arcelor ș.a. Linia curbă și zidurile rotunde, care nu apăreau la tipul basilical decât la absida altarului și la arcurile ce legau capetele coloanelor interioare (și ele împrumutate mai demult tot din Orient), sunt întrebuițate, sub influența crescândă a Orientului, într-o măsură din ce în ce mai mare, sub diverse forme: pereții verticali drepecți sunt alternați cu pereții rotunjiți (abside) sau cilindrici (hemiciclu) nu numai la altar, ci și la zidurile laterale lungi, iar sistemul de acoperire al bisericilor, bazat pe linia dreaptă (plafon sau tavan plan și acoperișul în șarpantă), este înlocuit cu unul nou, bazat pe folosirea liniei ovale: acoperișul rotund sau boltit, fie sub forma bolților cilindrice *en-berceau* (*în-leagăn*) – longitudinale sau transversale – sprijinite de *dublouri* sau arcuri dublouri, fie sub forma unor porțiuni de sferă (semicalote) care acoperă absidele, fie sub forma cupolei (boltă mai mult sau mai puțin hemisferică, numită și *calotă*). Aceasta din urmă acoperă mai ales centrul edificiului (naosul); la început este de mari dimensiuni și se leagă direct de zidurile (coloanele de sprijin) verticale, fie prin mijlocirea pandantivilor (cele patru triunghiuri sferice dintre arcurile de susținere), ca în Asia Mică, fie cu ajutorul unor *trompes d'angles* (a trompelor de unghi – segmente de zidărie, care umplu unghiurile sau colțurile, făcând trecerea treptată de la pătratul de susținere, la un octogon și apoi la cercul bazei cupolei), ca în Persia și Mesopotamia; mai târziu însă, ea își va micșora treptat dimensiunile și se va înălța din ce în ce mai sus deasupra acoperișului bisericii, cu ajutorul *tamburului* (cilindric sau poligonal, mai scund sau mai înalt), străpuns de ferestre, care se interpune între ea și baza de susținere, luând astfel forma și denumirea de *turlă* (turn). La început, cupola centrală se sprijină pe patru pilaștri puternici, așezați în careu în mijlocul naosului (navei centrale) și uniți între ei prin arcuri mari; însă în stilul bizantin evoluat, pilaștrii de susținere sunt împinși din ce în ce mai mult spre zidurile laterale, până la dispariție, spre a lăsa

mai mult spațiu liber în mijlocul bisericii, necesar pentru desfășurarea ceremoniilor liturgice solemne (vohode, procesiuni ș.a.).

Soluția orientală a acoperișului rotund (boltit) și îndeosebi cupola (calota), care imită cerul boltit deasupra noastră, vor avea o importanță fundamentală în evoluția ulterioară a arhitecturii creștine, devenind cu timpul universal adoptată în toate stilurile de artă. Ea modifică esențial și planul, și aspectul general al bisericilor. Dacă la bisericile de tip basilical direcția orizontală a planului alungit făcea ca elementul principal al construcției să fie absida terminală – spre care converg toate liniile și se îndreaptă în chip firesc privirile credincioșilor –, la bisericile de tip bizantin elementul principal al construcției și punctul de atracție a atenției se strămută la centrul edificiului unde se înalță cupola principală, deasupra punctului de întretăiere a navei longitudinale centrale cu nava transversală (chalcidicul), din a căror încrucișare rezultă o cruce greacă (cu brațe egale) sau latină (cu brațul dinspre vest mai lung).

Planul dreptunghiular alungit evoluează astfel în plan central, cruciform, care devine predominant și caracteristic în arhitectura bizantină. Biserica-corabie a tipului basilical devine astfel biserică-cruce a noului stil de artă, evocând forma instrumentului sfânt al mântuirii noastre. Când lungimea navei transversale este egală cu lărgimea bisericii, planul de cruce rămâne *înscriș* în pătratul sau dreptunghiul format de zidurile laterale drepte (ca la „Sfânta Sofia” din Constantinopol), fiind vizibil numai în interior sau la acoperișul bisericii; când însă brațul transversal al crucii depășește zidurile laterale, ieșind în afara lor, planul cruciform devine aparent, adică vizibil și la exteriorul edificiului (ca la „Sfântul Marcu” din Veneția); iar când ieșiturile brațului transversal nu se termină cu ziduri drepte, ci se rotunjesc prin ziduri semicirculare (abside), atunci aceste două abside laterale (ale naosului), împreună cu cea principală, a altarului (care formează brațul de est al crucii), dau naștere *planului triconc*, triabsidal (cu trei abside), trilobat sau treflat (pentru că seamănă cu o treflă), care nu este în fond decât o variantă a planului cruciform, pe care o găsim încă din secolul al VI-lea în forma evoluată a Bisericii Nașterii Domnului din Betleem, modificată sub Justinian; ea devine cu timpul cea mai folosită în stilul bizantin.

Această modificare a planului și a formei exterioare a bisericii paleocreștine atrage după sine și modificări în construcția și dispoziția ei interioară. Spre a se da mai multă lărgime spațiului dinăuntru și acces privirii nestingherite către altar, se împruținează treptat și apoi se înlătură complet șirurile de coloane din naos, care, atunci când sunt păstrate, sunt împinse către pereții laterali lărgindu-se din ce în ce mai mult nava centrală a naosului, până când ea se confundă cu însăși lărgimea naosului. Se revine astfel la biserica cu navă unică, așa cum vor fi fost și cele mai vechi biserici creștine, anterioare tipului basilical, și cum se întâlnesc încă în toată epoca paleocreștină în regiunile periferice ale imperiului (Mesopotamia, Armenia, Siria, Asia Mică, Sciția Minor, Africa de Nord). Împărțirea interiorului în sens longitudinal prin nave este înlocuită cu împărțirea bisericii în sens transversal, prin delimitarea mai precisă a celor trei părți principale ale bisericii (altarul, naosul și pronaosul), cu ajutorul peretelui de icoane (catapeteasma sau tâmpla), care desparte din ce în ce mai vizibil altarul de naos, și a peretelui de zid (străpuns de o ușă sau mai multe), care desparte naosul de pronaos. Aceasta duce treptat la restrângerea întrebuintării și la împruținarea numărului coloanelor interioare (înlocuite uneori cu pilăstri masivi), care nu mai au un rost pur decorativ (estetic), ca la basilici, ci capătă o funcție arhitectonică, ele devenind elemente necesare ale construcției, fie ca picioare ale arcurilor, pe care se sprijină și se transmite greutatea bolților acoperișului, fie ca puncte de reazem sau mijloace de consolidare a zidurilor laterale (când sunt adosate sau alipite acestora, în interior).

Așa se realizează, treptat și în mod lent, transformarea tipului basilical răsăritean în cel bizantin al bisericii. În felul acesta, până aproximativ în secolul al VI-lea, noul stil arhitectonic este constituit în liniile lui mari sau în caracteristicile lui esențiale, dintre care unele (ca bolta și cupola) au fost anticipate, precum am văzut, încă din secolele IV-V, la unele monumente ale tipului basilical oriental din Armenia și din Asia Mică.

Rezumând deci, caracteristicile generale ale bisericilor de stil bizantin vor fi următoarele:

a) Materialul de construcție preferat este cărămida (singură sau alternată cu piatră);

b) Extinderea absidelor (zidurile verticale semicirculare) la pereții laterali ai bisericii și utilizarea acoperișului rotund, sub diversele lui forme (bolți semicilindrice, cupole hemisferice sau calote, semicalote etc.);

c) Prezența cupolei centrale ridicată deasupra naosului, fie singură, fie împreună cu cupole secundare pe pronaos și având ori forma de simple calote secunde (ca la bisericile mai vechi), ori fiind supraînălțate prin turle (tambur), ca la bisericile de mai târziu, și legate de corpul principal al edificiului prin sistemul pandantivilor ori (mai rar) prin acela al trompelor de unghi;

d) Menținerea sistemului basilical al arcurilor sprijinite pe coloane, care capătă rost pur decorativ;

e) Predominarea cu exclusivitate a planului cruciform (înscris sau aparent) și a celui treflat; îndeosebi planul în cruce greacă sau bizantină (cu brațe egale) este caracteristic pentru prima fază a artei bizantine;

f) Împărțirea în sens transversal a interiorului, în cele trei părți principale ale bisericii (altar, naos și pronaos);

g) Contrastul izbitor dintre aspectul exterior, simplu și sobru, și interiorul bogat decorat și somptuos, asupra căruia se îndreaptă toată atenția meșterilor constructori și decoratori;

h) Ornamentația (interioară) realizată aproape exclusiv prin pictură, foarte puțin prin sculptură (absența totală a statuilor, decorul sculptural redus numai la capitellurile coloanelor și la chenarele (cadrele) ușilor și ferestrelor, iar mai târziu și la ornamentarea parțială și sobră a fațadelor (ca la unele dintre bisericile românești).

Aceste caracteristici esențiale ale stilului bizantin se vor păstra la bisericile bizantine din toate timpurile și epocile, deși proporția în care ele sunt utilizate și felul în care vor fi îmbinate vor evolua în cursul timpului, după regiuni, după gustul estetic și posibilitățile materiale ale citorilor și ale artiștilor și după influențele pe care ei le-au suferit, după geniul specific al fiecăruia dintre popoarele ortodoxe și după evoluția generală a teologiei și a vieții spirituale răsăritene, dând naștere unor multiple substiluri sau tipuri regionale, locale sau naționale, ale stilului bizantin.

3. Evoluția și răspândirea stilului bizantin în arhitectura bisericească. Etape de dezvoltare și monumente reprezentative din diverse epoci și regiuni

a) *Prima epocă de înflorire* a stilului bizantin în arhitectura bisericească este *epoca împăratului Justinian și a succesorilor săi* (secolele VI-VII), când stilul se poate considera pe deplin format în caracteristicile sale esențiale și își atinge maturitatea, izbutind să creeze exemplare desăvârșite ale genului.

Cel mai celebru monument al arhitecturii bizantine din această perioadă, privit de obicei ca cea mai strălucită capodoperă ieșită din colaborarea geniului elenic cu tradițiile de artă ale Orientului, este Biserica „Sfânta Sofia” (închinată Înțelepciunii divine) din Constantinopol, construită de Justinian. Aceasta reprezintă pentru arta bizantină și pentru creștinătatea răsăriteană ortodoxă ceea ce este pentru creștinătatea apuseană catolică Biserica „Sfântul Petru” din Roma (în stilul Renașterii) sau Catedrala „Notre-Dame” din Paris (în stilul gotic).

Ea este zidită în locul vechii Basilici „Sfânta Sofia”, construită de Sf. Constantin cel Mare în secolul al IV-lea și arsă în 532. Construcția s-a făcut între anii 532-537, sub conducerea meșterilor ionieni Anthemius din Tralles (arhitect) și Isidor din Milet (inginer), ajutați de un arhitect Ignatie. Împăratul Justinian a năzuit să facă un locaș care să întrecă în splendoare templul lui Solomon din Ierusalim; se spune că, în ziua sfințirii, încântat de realizarea idealului său, a exclamat: „Te-am învins, o, Solomoane!”.

„Sfânta Sofia” este de fapt o bislică cu cupolă; planul bazei este adică tot cel basilical. Pe din afară are aspectul unui dreptunghi (aproape pătrat: 77 x 71,70 m). În față are un atrium, un exonartex și un nartex de mici proporții față de restul clădirii. Interiorul este împărțit, ca și la vechile basilici, într-o navă centrală, mai mare, și altele două laterale, mai mici, peste care se ridică galeriile, în două etaje. Absida principală dinspre răsărit, luminată de trei ferestre, este destul de mică în raport cu imensitatea clădirii. Atenția este atrasă de marea cupolă centrală de deasupra navei centrale, încadrată de două semicupole (una spre răsărit, continuată cu absida altarului, și alta spre apus) și șase cupole mai mici.

Cupola centrală reprezintă o adevărată minune arhitectonică, atât prin mărimea ei (diametrul de 31 m), cât și prin înălțimea la care este ridicată (54 m), datorită căreia pare suspendată în văzduh, luminată de cele 40 de ferestre de la baza ei.

În mijlocul navei centrale, care constituie partea principală a edificiului, se ridică patru pilaștri puternici, înalți de 14 m, tăiați din marmură veche, provenită probabil din vestitul templu al Dianei din Efes. Ei sunt uniți prin patru arcuri puternice, care sprijină baza cupolei centrale. Numărul total al coloanelor din interior se ridică la 107, unele dintre ele (dintre cele de la galeriile laterale) fiind luate din templul lui Aurelian din Roma și templul Dianei din Efes. Pereții sunt acoperiți cu marmură multicoloră, cu nervuri ca valurile mării, și bogat ornamentați cu splendide mozaicuri pe fond de aur. Mobilierul luxos, din marmură, fildeș, aur și argint, împodobit cu pietre scumpe, precum și ușile de la intrare, admirabil sculptate, se adaugă la fastul și strălucirea interiorului.

Cupola primară s-a prăbușit în urma unui cutremur în 558 și a fost refăcută în 562. În secolul al X-lea, împăratul Andronic adaugă edificiului contraforturi pentru consolidarea zidurilor la exterior. Biserica a avut de suferit și de pe urma altor cutremure.

La 1453 devine moschee turcească. I se adaugă minarete la cele patru colțuri și semiluna pe cupolă, mozaicurile sunt acoperite cu vopsea și înlocuite cu inscripții de versete din Coran. Restaurată la 1847, sub sultanul Abdulah Medgid, de arhitectul italian Fossati, azi a rămas monument istoric.

Alte monumente importante ale arhitecturii bizantine din această primă epocă de dezvoltare reprezintă exemplarele ultime ale unor forme și planuri de origine orientală (Asia Mică), care vor fi curând abandonate: Bisericile „Sfinții Serghie și Vah” din Constantinopol (un octogon cu cupolă), „Sfinții Apostoli” din Constantinopol, „Sfânta Irina” din Constantinopol (basilică cu cupolă), „Sfânta Sofia” din Tesalonic (basilică cu cupolă) și „Sfântul Gheorghe” din același oraș (rotundă cu cupolă), „Sfântul Vitalie” din Ravena (un octogon cu nartex de o parte și o absidă de alta și cu cupolă pe tambur). Cu excepția Basilicii „Sfânta Sofia” din Tesalonic care datează din secolul al V-lea, toate celelalte aparțin secolului al VI-lea.

În această primă fază a artei bizantine (secolul al VI-lea) se rezolvă problema acoperirii unui spațiu pătrat cu o cupolă, bisericile bizantine păstrând încă planul basilical cu împărțirea în nave prin șiruri de coloane (pilaștri), combinat însă cu planul central în cruce greacă. Cele mai multe sunt de fapt niște basilici cu cupole, păstrând și galeriile (balcoanele) de deasupra navelor laterale, care vor dispărea mai târziu. Artă bizantină reprezintă acum o simplă provincie a artei orientale, limitată la Grecia și Ravena.

b) Criza iconoclastă (secolele VIII-IX) aduce o perioadă de decadență a artei religioase răsăritene în general (compensată în parte prin înflorirea artei profane și oficiale). Abia după stingerea iconoclasmului (842-843), care reprezintă o victorie nu numai a Ortodoxiei, ci și a tradițiilor artistice ale elenismului împotriva tiraniei influențelor orientale invadatoare, începe o *a doua perioadă de înflorire a artei bizantine*, care ține *până în secolul al XII-lea*, cuprinzând adică epoca împăraților Macedoneni (867-1057) și Comneni (1081-1185).

O mare influență exercită acum în dezvoltarea artei bizantine teologia și monahismul. Stilul bizantin, eliberat de influențele străine, evoluează acum după geniul său propriu. După unii istorici de artă (ca Louis Bréhier), secolul al XI-lea este vârsta de aur a adevăratei arte bizantine. Bisericile din acest secol reprezintă în arhitectură *stilul bizantin pur*, în maxima lui dezvoltare. Se construiesc biserici de dimensiuni mai mici. Planul cel mai obișnuit rămâne acela al crucii grecești înscrise într-un pătrat, dar brațul răsăritean se lungește, spre a oferi un spațiu mai mare absidei principale (ca în cazul Bisericii „Theotokos” din Salonic), alături de care se construiesc abside mai mici (absidiile). Se lungește de asemenea brațul de vest al crucii, spre a oferi spațiu mai mare încăperilor de la intrare (pronaos, nartex, pridvor). Planul inițial al crucii grecești evoluează astfel spre cel al crucii latine (cu brațul vertical mai lung). Se răspândește și planul treflat (mai ales la bisericile athonite, începând din secolul al XI-lea). Cupola de deasupra încrucișării brațelor crucii, sprijinită pe cornuri de unghi sau de pandantivi, rămâne partea principală a edificiului, dar se observă o tendință spre mai mare eleganță și finețe, care se obține prin rotunjirea mai mare a cupolei (uneori devine hemisferică) și prin supraînălțarea

ei cu ajutorul turlei cilindrice sau poligonale (tamburul). Toate părțile edificiului, etajate în sens vertical, culminează și sunt încoronate de cupola centrală, partea cea mai înaltă. Numărul cupolelor se înmulțește (câte una pe pronaos și pe naos sau câte una pe fiecare braț al crucii). La fațadă apar arcade mari. Stâlpii masivi din interior se împuținează și se înlocuiesc cu coloane subțiri, dând mai multă lumină și spațiu interiorului. Se tinde a se da o cât mai mare înălțime edificiului, proiectându-se cât mai îndrăzneț turlele în aer, ca în goticul de mai târziu. Suprafața exterioară a zidurilor începe să fie decorată prin alternanța pietrelor (a faianței) și a cărămizilor, prin arcade ajurate (împodobite), separate prin coloane mici și elegante, prin creștăturile de cărămizi dispuse razant (în spic sau în colț), prin rozete și împletituri, care dau exteriorului bisericilor un aspect mai pitoresc. Zidurile laterale încep să fie sprijinite pe dinafară prin contraforturi pentru susținerea cupolelor, mai numeroase și mai grele.

Dintre monumentele reprezentative ale arhitecturii bizantine din această perioadă, cea mai celebră a fost la vremea ei Biserica Nouă (Νέα) din Constantinopol, zidită de împăratul Vasile Macedon (a doua jumătate a secolului al IX-lea), ca o replică a „Sfintei Sofia”. Ea a devenit modelul construcțiilor de mai târziu, fixând definitiv planul clasic al bisericii bizantine: cruce greacă, înscrisă în pătrat; a fost distrusă de turci după 1453. Se păstrează însă în Constantinopol (transformate în geamii turcești): „Haghia Theotokos” (secolul al X-lea), Kilisse-geami (în a doua jumătate a secolului al XI-lea), tripla biserică a Pantocratorului (Zeierek-geami, secolul al XII-lea), Chora (Kahrie-geami, secolul al XIII-lea), Biserica Mântuitorului, numită Μονὴ τῆς χώρας (*Mănăstirea Câmpului*), zidită în secolul al XI-lea, restaurată în secolul al XIII-lea.

În alte centre: Biserica „Adormirea Maicii Domnului” din Niceea (secolul al IX-lea), Bisericile „Theotokos” (1028) și „Sfântul Pantelimon” din Salonic (secolul al XIII-lea), Biserica „Theotokos” a Mănăstirii „Sfântul Cuvios Luca” din Focida (secolul al XI-lea), privită, în general, ca prima realizare a noului tip bizantin: plan de cruce înscrisă în pătrat, cu cinci cupole susținute pe trompe de unghi, Biserica „Sfântul Teodor” din Atena (1049), Mănăstirea Nouă (Νέα Μονή) din Insula Hios (secolul al XI-lea,

biserica Mănăstirii din Dafni (lângă Atena, secolul al XI-lea), primele biserici mănăstirești din Athos (Lavra, Iviron, Vatoped, secolul al XI-lea).

În această epocă, stilul arhitecturii bizantine se răspândește aproape peste tot în Răsărit, cu tendința de a deveni arta oficială a întregii Ortodoxii. Ea se întinde și în Apus, în Italia, unde s-a exercitat și influența politică a Bizanțului. Capodopera artei bizantine din Italia în această epocă este Biserica „Sfântul Marcu” din Veneția (secolele X-XI), care reproduce nu numai planul, ci și mozaicurile bisericii dispărute a „Sfinților Apostoli” din Constantinopol (basilică cu transept, cinci cupole și plan de cruce în exterior). În Sicilia – adevărată provincie a artei bizantine – avem: catedralele din Cefalù și din Messina, Biserica Martorana („Sfânta Maria”) din Palermo (secolul al XI-lea), Capela Palatină din Palermo (secolul al XI-lea), Biserica „Santa Fosca” din Insula Torcello (secolul al XII-lea), domul din Monreale în Sicilia (secolul al XII-lea) ș.a. Artă bizantină împrumută acum stilului romanic, care se naște în Franța, unul dintre elementele ei fundamentale, cupola, dând naștere bisericilor cu cupole din sudul Franței.

Tot din aceeași epocă provin și cele mai vechi biserici din țările balcanice, păstrate până azi, ca „Sfânta Sofia” (basilică cu cupolă) și „Sfântul Clement”, ambele din Ohrida, construite în secolul al XI-lea.

Cele mai vechi biserici rusești aparțin, de asemenea, stilului bizantin de la sfârșitul acestei epoci, ele fiind în general construite de meșteri bizantini: „Sfânta Sofia” din Kiev, ctitoria cneazului Iaroslav din 1037 (modificată), „Sfântul Mihail” din Kiev (1108), „Sfântul Dimitrie” din Vladimir (secolul al XII-lea), biserica Mănăstirii Lavra Pecerskaia din Kiev (1073) ș.a.

O dezvoltare aparte capătă stilul bizantin în Armenia, unde tradițiile naționale sunt mai persistente și dau naștere unor monumente cu caracter specific (planul cruciform numai în interior, cupole scunde și turtite, arcul turtit în formă de potcoavă, ferestre mici, soclu în mai multe trepte, care înconjoară din toate părțile baza construcției și care va trece cu timpul și la bisericile românești). Dintre monumentele acestui stil armeano-bizantin amintim Biserica „Sfânta Ripsina” din Vagarșabad (secolul al X-lea) și catedrala episcopală din Ani (terminată în secolul al XI-lea).

c) Începutul secolului al XIII-lea marchează o decadentă, cauzată de Cruciade (ocuparea latină a Constantinopolului la 1204). După alungarea latinilor din Constantinopol (1261), începe o *a treia și ultima renaștere a artei bizantine*, pe timpul împăraților din dinastiile Paleologilor și Cantacuzinilor, până la căderea Constantinopolului sub turci (1453). În această epocă, stilul bizantin, adoptat de toate popoarele ortodoxe din Balcani, primește unele adaptări regionale și interpretări locale, creându-se tipuri diverse, noi și originale.

Dintre monumentele grecești create în această epocă amintim bisericile: Pammakaristos (Fetije-geami) din Constantinopol (secolul al XIII-lea), „Sfântul Nicodim” din Atena (secolul al XIII-lea), „Sfinții Apostoli” și „Sfânta Ecaterina” din Tesalonic (secolele XIII-XIV), mai multe biserici din Mistra (capitala Moreei), printre care Pantanassa (prima jumătate a secolului al XV-lea), remarcabilă prin frumusețea decorului exterior și clopotnița de stil occidental, „Sfântul Teodor” – Brontocheion (secolul al XIII-lea), biserica Mănăstirii Perivleptos (secolul al XIV-lea), Panaghia Brontocheion (începutul secolului XIV), Vlacherne și „Panaghia” – Parigoritissa din Arta (secolul al XIII-lea), „Sfânta Sofia” din Monemvasia (secolele XIII-XIV) ș.a.; apoi, mai multe biserici mănăstirești din Athos (Pantocrator, 1363, Esfigmenu, secolul al XIV-lea ș.a.), baptisterul Bisericii „Sfântul Marcu” din Veneția (secolul al XIV-lea), Catedrala mitropolitană „Panaghia” – Chrysokefalos din Trebizonda (secolul al XIII-lea) ș.a.

În Balcani, sârbii și bulgarii adoptă stilul bizantin de tip athonit, cu tendință de revenire la forme mai vechi (tradiționale): două abside laterale, altar triconic, cupole mici, ridicate pe tambururi înalte și zvelte, nartex dublu, surmontat uneori de un turn-clopotniță de stil romanesc și precedat de un portic, preocupare pentru decorarea fațadelor prin alternarea materialului de construcție (piatra și cărămida), prin sculptura chenarelor de uși și ferestre, prin utilizarea faianței policrome (influență italiană și arabă, venită prin turci) ș.a. Monumentele balcanice sunt în general de mici proporții, dar bogat decorate, atât în interior, cât și la exterior. Țarii sârbi și bulgari zidesc Mănăstirea Hilandar din Athos (1293-1299), bisericile sârbești de la Pavlița pe Ibar (secolul al XIII-lea),

Nagoritcino, Matejici (cu 5 cupole), Gracianița, Studenița (2 biserici din secolele al XII-lea și al XIV-lea), Deciani (biserică din 1327, de plan bizantin și decor occidental), Lesnovo (1341), Ravanița, Crușevaț (secolele al XIV-lea și al XV-lea), Liubostinia Frușca-Gora (masiv muntos cu 12 biserici mănăstirești). În Bulgaria: biserica din Boiana (secolul al XIII-lea), Trapezița, Târnovo („Sfinții Petru și Pavel”, secolul al XIV-lea), Mesemovia (mai multe biserici), Poganovo ș.a.

La ruși, începând din secolul al XIV-lea, stilul bizantin suferă puternice influențe nordice (scandinave) și orientale (mongole, armene, georgiene și persane), dând naștere unui substil specific rusesc, cu caracteristicile proprii, între care enumerăm:

a) Mulțimea și varietatea extremă a formelor cupolelor (semicerc, glob, ou, butoi, cort, pară, ceapă sau alte forme bizare) și a turelor (late, înguste, înalte ca minaretele turcești); de exemplu, Biserica „Sfântul Vasile” din Kremlin (Moscova) are 17 ture.

b) Sprijinirea unora dintre cupole nu pe arcuri, ci pe un perete sau pe o galerie rotundă, cu ferestre;

c) Decorația variată a turelor, a fațadelor și mai ales a acoperișurilor, cu ornamente de faianță, pietre multicolore, zugrăveli cu culori vii și bătătoare la ochi (galben, roșu, alb, verde și albastru) sau motive ale sculpturii ornamentale orientale și apusene (mai ales de stil romanesc și Renaștere), aduse de meșteri italieni, ca, de exemplu, întrebuintarea pilaștrilor și a brâielor ca mijloace pentru decorarea fațadelor ș.a.

Arhitectura bisericască rusă își atinge apogeul în secolul al XVI-lea, când elementele vechi bizantine și orientale s-au amalgamat cu influențe noi, apusene, din gotic, Renașterea timpurie sau baroc. Ca monumente reprezentative mai importante ale vechiului stil rusesc amintim bisericile: „Adormirea” („Успения”) din Moscova (secolul al XV-lea); „Buna Vestire” („Благовещенский собор”) din Moscova (secolul al XVI-lea), cu 9 cupole; „Sfântul Vasile” („Василий Блаженный”) din Moscova (Kremlin), ctitoria lui Ivan cel Groaznic (secolul al XVI-lea), cu 17 ture; „Sf. Ioan Bogoslovul” (secolele XIV-XV), cu influențe de origine mongolă.

Cât privește monumentele artei bizantine din țara noastră, le vom trata în capitolul VIII, dedicat în întregime bisericilor românești.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări mai noi și cu caracter general)

- Alpatov, M., *Istoria artei. Artă lumii vechi și a Evului Mediu* (vol. I), trad. Bruno Colbert, Mihai Isbășescu, București, 1962, pp. 218-243, 371-394;
- Bénoit, Fr., *L'Architecture – L'Orient*, Paris, 1912;
- Bréhier, Louis, *Les églises byzantines*, Paris, ³1907;
- Bréhier, Louis, *L'art byzantin*, Paris, 1924;
- Constantinescu-Iași, P., *Istoria artei bizantine*, Iași, 1927;
- Diehl, Charles, *L'art chrétien primitif et l'art byzantin*, Paris et Bruxelles, 1928;
- Diehl, Charles, *Manuel d'art byzantin*, 2 vol., Paris, 1925-1926;
- Duret, D., *Notions élémentaires d'architecture religieuse*, Paris, 1930;
- Ebersolt, J., *Monuments d'architecture byzantine*, Paris, 1934;
- Encyclopédie des arts illustrée*, pref. Raymond Cogniat, Ed. Flammarion, Paris, 1964, p. 62 ș.u.
- Glück, H., *Die christliche Kunst des Ostens*, Berlin, 1923;
- Grabar, A., *L'art byzantin*, Paris, 1938;
- Haylord, Peires, Tyler, Royall, *L'art byzantin*, 2 vol., Paris, 1932;
- L'art byzantin*, Martin, H. (coord.), în coll. *La Grammaire de styles*, vol. 15, Paris, 1930;
- L'art byzantin chez les slaves. Premier recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij: Les Balkans*, 2 vol., Paris, 1930; *Deuxième recueil: L'ancienne Russie, les slaves catholiques*, 2 vol., Paris, 1932;
- Lazarev, *Istoria artei bizantine*, 1957;
- Leclercq, Henri, „(L'art) byzantin”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, II, 1 (1910), col. 1454-1520;
- Lemerle, Paul, *Le style byzantin*, Paris, 1943;
- Maillart, D., *L'art byzantin, son origine, son caractère et son influence sur la formation de l'art moderne*, Paris, s.a.;
- Millet, G., „L'art byzantin”, în *Histoire de l'art*, vol. I, A. Michel (coord.), Paris, 1905;
- Orlandos-Athènes, Anastasios, „L'Architecture byzantine”, în vol. *L'art byzantin, l'art européen. Neuvième exposition sous l'Église du Conseil de l'Europe*, Atena, 1964, pp. 113-123;

Rice, David Talbot, *Art byzantin*, trad. din engleză de S. Speth-Holterhoff, Paris-Bruxelles, 1959;

Sotiriu, G., *Χριστιανική καὶ βυζαντινὴ Ἀρχαιολογία*, vol. I, Atena, 1942;

Tafrali, O., *Curs de Arheologie. Arhitectura bisericească* (litografiat), Iași, 1932;

Wulff, O., *Altchristliche und byzantinische Kunst*, 2 vol., Berlin, 1914-1918, și volum de completare, 1939.

CAPITOLELE V-VII

STILURILE ARHITECTONICE ALE BISERICILOR DIN APUS

Principalele stiluri arhitectonice în care s-au construit bisericile creștine în Apus, de la început până azi, sunt:

- a) Stilul basilical,
- b) Stilul romanic,
- c) Stilul gotic și
- d) Stilul Renașterii.

La acestea se adaugă trei „stiluri” secundare, care sunt de fapt forme evaluate (decadente) ale stilului Renașterii, și anume:

- a) Stilul baroc
- b) Stilul rococo
- c) Stilul neoclasic (academic).

Vom prezenta, pe scurt, aceste stiluri, arătând pentru fiecare epocă în care ia naștere și se dezvoltă, caracteristicile distinctive și principalele monumente reprezentative, în diferite regiuni și epoci.

1. Stilul basilical

Cu excepția unor regiuni, ca Italia, în care a pătruns și stilul bizantin, sau ca Spania, Lombardia și sudul Franței (unde au pătruns mai de timpuriu influențe orientale, arabe, venite prin maurii din Spania), în Apus, *stilul basilical* predomină până în epoca lui Carol cel Mare (secolele VIII-IX), când începe să se formeze un stil nou de artă, ale cărui premise apar, de altfel, încă din epoca dinastiei merovingiene (secolele

VI-VII). În stilul basilical se construiesc în această epocă biserici celebre din Roma, ca: „Sfânta Praxeda” (secolul al IX-lea), „Sfântul Clement” (reconstruit în secolul al XI-lea), „Sfânta Maria” din Transtever (reconstruită în secolul al XII-lea) ș.a.

Elementele fundamentale din stilul basilical persistă, sub diverse forme și în diverse sinteze noi, și în stilurile ulterioare de artă din Apus, până azi, combinate cu elemente noi, fie de proveniență autohtonă, locală, fie venite prin influențe străine.

2. Stilul romanic

Numit, inexact, uneori *romano-bizantin* sau *latin*, este cel dintâi stil de artă propriu al Apusului medieval. El ia naștere în epoca lui Carol cel Mare (secolele VIII-IX), când se realizează în Apus o primă simbioză a resturilor vechii arte romane a băștinașilor romanizați (galo-romani) cu cultura națională a popoarelor germanice stabilite în Apus (goți, alemani, franci, normanzi, anglo-saxoni, germani) și cu influențe de origine orientală, aduse în Apus pe de o parte de maurii din Spania, pe de alta de călugări, comercianți, pelerini, iar mai apoi (de la 1096 înainte) de cruciați, care pun în contact cultura apuseană cu cea bizantină și arabă.

Arta romanică (unii îi spun și *romană*) constituie prima manifestare importantă a geniului artistic francez în artă. Leagănul (locul de naștere al) stilului romanic este Franța și nordul Italiei (Lombardia), unde reminiscențele vechii arte galo-romane, amestecate cu influențe noi, asiatice, dau naștere celor dintâi biserici cu cupole pe pandantivi (considerate de unii ca influențe bizantine). De aici, stilul acesta se răspândește în toate țările catolice (Anglia, țările germanice, țările scandinave, Polonia, Ungaria, Moravia, mai puțin în Italia și Spania), devenind arta oficială a catolicismului (ritul latin) din secolele X-XIII, așa cum devenise mai demult cea bizantină pentru creștinismul răsăritean. Mult mai puțin unitară însă în evoluția și aspectele ei generale decât cea basilicală și cea bizantină, arta romanică a făcut mai mult loc influențelor și tradițiilor locale, dând naștere unor școli, tipuri sau substiluri regionale, dintre

care amintim, ca fiind mai importante, pe cele din: Lombardia (nordul Italiei), Provența (sudul Franței), Burgundia (în centrul Franței), Normandia (în nord-vestul Franței) și regiunea Rinului (estul Franței și apusul Germaniei).

Perioada de formare a stilului o constituie secolele VIII-X (faza timpurie sau preromanică); apogeul îl atinge în secolele XI-XII (perioada matură sau romanicul dezvoltat), iar în secolul al XIII-lea începe să fie înlocuit (mai întâi în Franța) de stilul gotic (faza romanicului târziu sau de tranziție spre gotic).

Arta romanică este o artă exclusiv religioasă, creată de călugări și oameni ai Bisericii. Bisericile de stil romanic, în majoritate biserici mănăstirești ale diferitelor ordine călugărești și catedrale de orașe, sunt expresia cea mai adecvată, în artă, a religiozității medievale, a epocii în care Biserica (sub forma ei romană sau catolică) exercită, mai ales prin puternicele sale ordine călugărești, o influență puternică, de necontestat, asupra tuturor domeniilor de viață, îndeosebi asupra gândirii, filosofiei, artei și culturii noilor popoare apusene în formare, născute din amestecul națiunilor migratoare cu localnicii creștini ai Imperiului Roman. Fiind menite să cuprindă mulțimi imense de credincioși, închinători și pelerini, veniți să sărute moaștele de sfinți păstrate în ele, bisericile de stil romanic se disting, în general, prin dimensiunile lor mari, prin masivitatea construcției, prin aspectul sobru și uneori greoi al exteriorului, prin obscuritatea interiorului puțin luminos și prin decorație fantastică. Unele dintre ele sunt înzestrate cu mijloace de apărare (creneluri, uși și ferestre strâmte, ziduri neobișnuit de groase), luând aspect de cetăți sau fortărețe (ca bisericile din Royat în Franța, secolul al XII-lea, sau bisericile-cetăți ale sașilor din Transilvania).

Caracteristicile generale ale stilului se pot reduce la următoarele:

a) Lipsă de unitate în plan; planul bisericilor romanice este foarte variat: cruciform (mai ales în cruce latină), treflat biabsidal, circular (influență din răsărit); de cele mai multe ori apare un plan complex, combinație a tipului basilical cu cel cruciform, creat prin prezența regulată a navei transversale (transeptului, uneori dublu).

b) Materialul de construcție este mai ales piatra (mai puțin cărămida și lemnul), zidăria fiind lăsată *aparentă* (netencuită și neacoperită

cu placaj de marmură, ca în stilul basilical sau în bizantinul timpuriu), iar zidurile, fiind masive (groase și puternice), sunt sprijinite de *contraforți* (ziduri suplimentare, de sprijin, în părțile unde apăsarea masei de zidărie este mai mare).

c) Soclul înalt, fațada principală (de vest) precedată uneori de o curte închisă cu un portic (*ambitus*, *Kreuzgang*) este în general monumentală, cu trepte multe și portaluri uriașe, bogat decorate și flancate de turnuri pătrate sau octogonale (influență siriană), dintre care unul servește și ca clopotniță, când aceasta nu este separată de biserică; turnul apare uneori și deasupra transeptului sau a corului.

d) Interiorul, precedat uneori de un narthex de mari proporții, este împărțit (ca și la basilici) în mai multe nave, delimitate între ele prin stâlpi (pilaștri) puternici (mai rar prin coloane, uneori prin coloane alternate cu stâlpi), cu capitelluri sculptate și legați între ei prin arhive (arcuri) în plin centru sau semicirculare (mai târziu și prin arcuri frânte); navele laterale (colateralele sau *les bas-côtés*) se prelungesc de regulă în jurul absidei altarului, formând așa-numitele *deambulatorii* (coridoare interioare, semicirculare, în jurul altarului, flancate din loc în loc de absidiole sau *capele razante*, unde se păstrează moaște sau relicve sfinte. Aceste coridoare sunt menite pentru circulația credincioșilor care vin să vadă criptele sau sarcofagele cu moaște de sfinți din absidiole și să le sărute); deasupra navelor laterale, uneori sunt galerii (tribune) la etaj.

e) Acoperișul primelor biserici romanice este în *șarpantă*, adică cu scheletul de lemn sau metal (cu sau fără tavan), ca la basilici; mai târziu, este înlocuit întâi la navele laterale cu acoperișul boltit, de piatră sau cărămidă, sub diverse forme: calote sau cupole hemisferice, bolți cilindrice (fr. *en-berceau* - în leagăn) sprijinite de arcuri dublouri, bolți în cruce sau în muchii (fr. *voûtes d'arête*), rezultate din întretăierea a două bolți cilindrice cu raze egale, semicupole (care acoperă absidele) ș.a.

f) Caracteristic (comun) tuturor bisericilor apusene de orice stil este *chorul*, adică o travee (despărțitură) deosebită a interiorului, sub formă de navă transversală, între absida altarului și transept. În general, el este mai înalt față de restul bisericii, pentru că sub el și altar se construiesc *cripte* de mari dimensiuni (unele cât niște biserici întregi), în care se depun sarcofage cu moaște de sfinți sau sicrie cu trupurile

clericilor deservenți decedați. La bisericile mai mari există și al doilea cor, în capătul apusean al bisericii.

g) Sculptura decorativă este întrebuințată mai mult decât în basilical și bizantin, ca auxiliar important al arhitecturii (la împodobirea capitulurilor de pilaștri și coloane, a fațadelor și a portalurilor, a cadrelor de uși și ferestre, la cornișe ș.a.). Într-o mare măsură se cultivă în romanic *sculptura figurativă* (reprezentări de figuri animaliere, fantastice și ome-nești sau grotești), sursa de inspirație a sculptorilor fiind manuscrisele figurate (cu miniaturi), bizantine și apusene.

h) *Arcul rotund* (*roman*, în semicerc perfect) este utilizat în largă măsură, atât ca element arhitectonic (de legătură între coloanele sau pilaștrii din interior), cât și ca element decorativ (mai ales la fațade, în galerii de arcade); de aceea, stilul romanic este numit uneori și *stilul arcului rotund*.

i) Ferestrele sunt la început puține și mici, apoi mai multe și mai mari, terminate totdeauna în arc rotund (simplu sau divizat bifor, trifor ș.a.) și cu ornamentație bogată (apar primele vitralii în secolul al XII-lea).

Monumente reprezentative. Dintre bisericile romanice din epoca lui Carol cel Mare (faza preromanică), cele mai multe au fost distruse de invazia normanzilor din secolele IX-X, căzând pradă focului, deoarece aveau plafonul și acoperișul de lemn. Ni se păstrează până azi (remaniate sau restaurate) numai câteva din Franța, precum: Capela Palatină (biserica palatului lui Carol cel Mare) din Aachen (azi catedrala din Aix-la-Chapelle), construită la 805, în formă de octogon acoperit de o cupolă sprijinită pe opt pilaștri dispuși în cerc (copie greoaie a Bisericii „San-Vitale” din Ravena); biserica din Germigny-des-Prés, în Loiret, clădită după 806, în formă de rotundă cu cupolă (modificată ulterior); Biserica „Sfântul Filibert” din Tournus (Burgundia), tot din faza carolingiană ș.a.

Din faza romanicului dezvoltat (secolele XI-XIII) se păstrează mai multe biserici (unele în forma originală, altele restaurate). Menționăm:

a) În Franța (patria stilului):

- biserica abațială (principală) a Mănăstirii „Sfântul Ștefan” („Saint-Étienne”) din Caen, în nordul Franței (secolul al XI-lea), edificiul cel

mai important al școlii normande (115 m lungime, 24 m înălțime, fără deambulatoriu);

- Biserica „Notre-Dame” du Port din Clermont (secolul al XI-lea);
- biserica mănăstirii benedictine din Cluny (secolele XI-XII), cea mai ilustră realizare a școlii din Burgundia și cea mai mare biserică creștină de până atunci (188 m lungime, 40 m lățime, 45 m înălțime), cu cinci nave, două transepte, altar cu deambulatoriu și cinci capele razante, devenită model al multor biserici romanice ulterioare, din Franța și Anglia (distrusă în timpul Revoluției franceze din 1789);

- biserica abațială a Mănăstirii „Sfântul Benedict” („Saint-Benoît” sur Loire);

- catedralele din: Avignon („Notre-Dame” des Domes), Périgord, Autun („Saint-Lazare”) – de secol XII –, Lyon ș.a.;

- Catedrala „Sfântul Fronton” („Saint-Front”) din Périgueux, având planul în cruce greacă, cu 5 cupole (un fel de replică romanică a Basilicii „Sfântul Marcu” din Veneția, refăcută după 1120);

- Bisericile „Saint-Germain” din Toulouse (de mari proporții, așezată pe drumul de pelerinaj către Santiago din Compostella – vezi mai departe), „Sainte-Croix” din Bordeaux;

- Domurile „Sfântul Ilarie” („Saint-Hilaire”) și „Notre-Dame” la Grande din Poitiers, „Sfântul Paul” („Saint Paul” – Austremoine) din Issoire (secolul al XII-lea).

Vestite prin portalurile lor cu decor de sculptură figurativă excesiv de bogată și reușită sunt Bisericile „Saint-Pierre” din Moissac, „Sainte-Madeleine” din Vézelay (în Burgundia) și „Saint-Trophime” din Arles (toate din secolul al XII-lea, ultima fiind reprezentanta cea mai de seamă a tipului provensal).

b) În Anglia (unde s-a propagat mai ales tipul normand, din nordul Franței), amintim catedralele din orașele Durham, Canterbury, Exeter, Winchester, Norwich, Capela „Sfântul Ioan” a Turnului din Londra ș.a.

c) În Germania, din epoca preromanică se mai păstrează Biserica „Sfântul Chiriac” din Gernrode, din timpul lui Carol cel Mare; iar din epoca de înflorire a romanicului menționăm: Catedrala „Sankta Maria” im Kapitol și Biserica „Sfinții Apostoli” din Colonia (secolul al XI-lea, plan triconc), catedralele din orașele Bonn, Bamberg, Worms (secolul

al XII-lea), Mainz (secolul al XIII-lea), Spira (Speyer, secolul al XII-lea), Hildesheim („Sfântul Mihail”, secolul al XI-lea), Hirsau, Limburg an der Lahn („Sfântul Gheorghe”, secolul al XIII-lea), biserica Mănăstirii benedictine „Sfânta Maria” din Laach (în Westfalia, lângă Münster, secolul al XII-lea) ș.a.

d) În Austria, amintim biserica mănăstirii din Lilienfeld (secolul al XIII-lea), biserica din Heiligenkreuz (secolul al XII-lea) ș.a.

e) În Belgia și Olanda: catedrala din Tournay (cu 5 turnuri înalte, monumentale), biserica mănăstirii din Tongres, bisericile din Ruremond și Maestricht ș.a.

f) În Suedia și Norvegia: domurile din Trondheim, Lund, Alvastra ș.a.

g) În Danemarca: catedrala din Viborg.

h) În Spania și Portugalia: Biserica „Sfântul Iacov” (Santiago) din Compostella (unul dintre cele mai vestite centre de pelerinaj din Apus în Evul Mediu, unde se pretindea că se păstrează moaștele Sf. Ap. Iacov cel Mare), catedralele din orașele: Avila („Sfântul Vincențiu”), Lugo (secolul al XII-lea), Urgel (tip lombard, secolul al XII-lea), Saragossa („San Pablo”, secolul al XIII-lea), Salamanca, Coimbra (restaurată); caracteristice catedralelor spaniole de stil romanice sunt elementele decorative împrumutate din arta maură, ca, de exemplu, arcul polilobat.

i) În Italia, stilul romanice s-a dezvoltat mai puțin, formând școala lombardă, cu biserici care păstrează mai bine amintirile filiației lor antice, cu clopotnițe izolate de corpul bisericii, bisericile fiind la început fără cupole, apoi cu bolți înălțate pe ogive (vezi la stilul gotic), făcând trecerea spre stilul gotic (ca la Biserica „Sfântul Ambrozie” din Milano, secolul al XII-lea). Mai amintim: catedralele din orașele: Pisa („Sfântul Paul”, secolele XI-XII, cu faimosul turn-clopotniță înclinat), Modena (secolul al XII-lea), Parma (secolul al XII-lea), Pavia („Sfântul Mihail”), Piacenza (secolul al XII-lea), Ferrara, Bari („Sfântul Nicolae”, secolele XI-XII, influență adusă de normanzi în sudul Italiei), Verona (Biserica „San Zeno” și catedrala, secolul al XII-lea), Florența (Biserica „San Miniato” al Monte, secolele XI-XII, cu linii simple și clare, ce prevestesc Renașterea) ș.a.

Stilul romanic a fost dus de cruciați și în Răsărit, în statele cu existență efemeră înființate de ei (secolele XII-XIII) și în centrele care au stat sub dominația sau influența politică a apusenilor (Cipru, Rodos ș.a.). Unei astfel de influențe se datorează actuala Biserică a Sfântului Mormânt din Ierusalim, reclădită de cruciați în secolul al XII-lea.

Biserici de stil romanic târziu (decadent) s-au construit și la noi, mai ales în Ardeal, de către unguri și sașii catolici (ca, de exemplu, catedrala romano-catolică din Alba-Iulia, Biserica „Sfântul Mihail” din Cislădioara, bisericile din Cislădie, Noul-Săsesc, Sebeș, Gârbova, azi în ruină) ș.a.

În stilul romanic s-au zidit nu numai biserici, ci și baptisterii și capele rurale funerare, ca: baptisteriul din Biella în Italia (secolul al IX-lea, cruciform), Capela Sfintei Cruci din Münster din secolul al XIII-lea, Capela Sfintei Cruci din Montmajour lângă Arles, în Franța ș.a.

3. Stilul gotic

Numit și *ogival* (sau *stilul arcului ascuțit*), nu are nimic comun cu goții, cum s-ar presupune după nume. Mai exact ar putea fi numit *arta franceză*, deoarece arhitectura gotică apare la început ca o direcție regională franceză a artei romanice – deși unii îi spun *stilul german(ic)*, privindu-l ca pe un stil maturizat în Germania.

Se naște din arta romanică, în a doua jumătate a secolului al XII-lea sub influența cruciadelor, a scolasticii și a misticismului religios, predominant în Apusul Evului Mediu, care antrenează mulțimi imense de credincioși într-un nestăvilit entuziasm și elan creator de biserici de mari proporții. Stilul gotic se dezvoltă în perioada în care, în statele din Apus, crește puterea centrală a regalității (în opoziție cu cea locală a nobililor sau seniorilor feudali, care descrește), se ridică prestigiul clerului mirean alături de al celui monahal și sporește importanța comunelor, a populației din burguri (târguri), orașe și sate.

Patria stilului este Franța (mai ales regiunile din nord, Île-de-France, unde existau mai dinainte biserici romanice foarte înalte, cu turnuri ascuțite). De aici, stilul gotic a cunoscut cea mai logică și

mai armonioasă dezvoltare, iar el s-a răspândit în tot vestul și nordul Europei, datorită corporațiilor ambulante de meșteri constructori, ordinelor călugărești (îndeosebi celui al cistercienilor) și dinastiilor regale franceze, domnitoare în Neapole, Ungaria, Constantinopol (în epoca cruciadelor), Cipru ș.a. Arta gotică datorează mult contribuției masive a societății laice, fiind creată și reprezentată de meșteri și artiști laici, cu concursul material și moral al mulțimilor de credincioși, dar inspirată și patronată tot de clerul Bisericii (episcopii) și ajutată uneori de suverani (în Franța, Ludovic al VII-lea, Filip-August, Plantagenetii, Ludovic Piosul ș.a.). Dacă în perioada romanică bisericile cele mai importante care s-au clădit erau abațiile (bisericele marilor mănăstiri ale ordinelor călugărești), gloria stilului gotic au reprezentat-o catedralele, adică marile biserici de târguri și orașe, în care se afla o *cathedră*, adică un tron episcopal. Arhitecții, meșterii constructori și lucrătorii (zidarii, pietrarii, decoratorii, sculptorii, pictorii) au început în secolul al XIII-lea să se organizeze în adevărate corporații ambulante, răspândite mai ales în Germania și Anglia; acestea stau la originea asociațiilor de *franc-mașoni* (zidari-liberi) de mai târziu. Unor astfel de corporații de meșteri li se datorează, de exemplu, splendidele catedrale din Strasbourg în Germania (astăzi în Franța), din Milano în Italia, din Paris, Reims și Rouen în Franța ș.a.

În comparație cu stilul romanic, stilul gotic se distinge prin următoarele caracteristici generale:

a) Planul predominant este cel de cruce latină (romană), iar edificiile sunt de dimensiuni mari.

b) Zidurile masive din stilul romanic sunt înlocuite cu ziduri mai subțiri și înalte, sprijinite la exterior de contraforți în formă de *arcuri butante* (proptitori înguști și înalți, meniți să preia o parte din greutatea bolților). Acești contraforți sunt adesea împodobiți cu sculpturi (turnuri și statui), iar la marile catedrale, între ei, se construiesc capele laterale.

c) Interiorul este împărțit (ca și la basilici) în mai multe nave longitudinale (trei sau cinci), delimitate prin șiruri de coloane subțiri, suple și elegante sau fascicule de coloane (care înlocuiesc coloanele robuste și pilaștrii din stilul romanic); de obicei, navele laterale sunt mai joase decât cea centrală și au galerii (balcoane) la etaj.

d) Fațadele sunt impunătoare, fiind împărțite de regulă în trei zone (registre) orizontale și trei verticale (care arată împărțirea interiorului în nave), împodobite cu *rozete uriașe de piatră*, sculptate *à jour*. În mijlocul zonei orizontale de jos sunt *portaluri impunătoare*, decorate cu sculpturi artistice și încununate de frontoane înalte și ascuțite, cu turnulețe piramidale în unghiuri. Deasupra fațadei principale (de apus) se ridică unul sau două turnuri laterale, foarte înalte, piramidale, în mai multe etaje, de plan octogonal, hexagonal sau pătrat, dintre care unul servește de clopotniță. În fața intrării există de obicei un *parvis*, un fel de atrium închis sau curte pardosită, unde în Evul Mediu se jucau *misterele religioase* (teatru religios). Afară de intrarea de la fațada principală, sunt și intrări laterale, de o parte și de alta a transeptului.

e) Elementul nou și specific stilului gotic îl reprezintă *arcul frânt* sau *ascuțit* (unghiul format de întretăierea a două segmente de cerc), dar mai ales *ogiva* și *bolta ogivală* (bolta sprijinită pe două arcuri diagonale de susținere, care se încrucișează în punctul de cheie al bolții). Elementele acestea apăruseră sporadic, încă din secolul al XII-lea, la unele catedrale romanice din nordul Franței (Île-de-France, Picardia, Champagne) și din Lombardia. Caracteristica ogivelor este că ele se construiesc din piatră și sunt totdeauna în relief, independente de bolta pe care o sprijină. Cupola sau bolta simplă, unitară și joasă, din stilul romanic, este în gotic foarte înaltă (la unele catedrale atinge 56 m), datorită ogivelor (arcurilor diagonale încrucișate), care o susțin și o împart în patru (sau mai multe) compartimente triunghiulare, sprijinite și ele pe *nervuri*, care ajută înălțarea bolților cât mai sus; bolțile se termină de regulă prin vârfuri ascuțite în formă de săgeată (fr. *flèche*), care parcă vor să străpungă cerul.

f) Dintre încăperile bisericilor de tip romanic, *dispar nartica de la fațadă și criptele de sub chor, dar se mențin deambulatoriile*, formate din șiruri de coloane, iar absidele altarului sunt mai mult poligonale decât semicirculare, fiind flancate spre exterior de mici *capele* (una mai mare în vârful absidei și câte două sau trei laterale, de o parte și de alta).

g) *Ferestrele* sunt foarte numeroase, largi și înalte, terminate în formă de rozetă sau de flacăra și împărțite longitudinal prin colonete, având geamuri multicolore (vitrailii translucide), care dau interiorului lumină

multă (goticul a cultivat cel mai mult arta vitraliilor, dintre care unele cuprind o minunată iconografie a sticlei colorate, fiind adevărate opere de artă). Ferestrele reduc totodată la minimum posibil suprafața pereților (a zidurilor), dând impresia de spiritualizare a materiei. La unele catedrale, zidăria are rolul unei simple carcase, care să sprijine bolțile, să poarte ferestrele și să primească aer și lumină. Pe măsură ce se înalță, arhitectura pare din ce în ce mai aeriană (ca la catedrala din Chartres - Franța, care are 125 de ferestre înalte, nouă rozete mari și 97 de rozete mijlocii și mici).

h) În ornamentația interioară, pictura este întrebuințată mai puțin; predomină (mai ales la exterior) *sculptura monumentală* (statuară), formată din statui gigantice, reprezentând figuri umane de proporții uneori uriașe ori (mai rar) figuri apocaliptice și grotești, instalate în fride scobite pe toate fațadele zidurilor sau lipite (adosate) coloanelor de susținere. Cât privește *sculptura ornamentală*, ea devine naturalistă, copind cât mai fidel modele vegetale din natura mediului local respectiv.

i) Bogăția și luxul din interior sunt sporite de *mobilierul somptuos* (bănci și scaune, confesorii, jețuri, amvoane din lemn rar, sculptat), pardoseala de marmură, tapițeriile fine, scrinuri de email și triptice de ivoriu, vase sacre și odăjdii ornate cu pietre scumpe (unele biserici posedă colecții bogate de covoare orientale din secolele XV-XIX, care constituie tezaure artistice de o valoare foarte mare, cum sunt cele din Biserica Neagră din Brașov).

Am putea reduce la trei *caracteristicile principale ale bisericilor de stil gotic*:

a) Bolta de structură ogivală și arcul-butant;

b) Reducerea întregului edificiu la elementele strict necesare echilibrului, adică *învingerii greutății* (apăsării) zidurilor și a bolților, ceea ce permite dezvoltarea la maximum a liniei verticale, a formelor îndrăznețe care tind în sus, exprimând avântul spre înălțime al sufletului omenesc și dând elansare sau direcție verticală întregului edificiu, mai mult decât în bizantin (de aceea, de obicei, catedralele gotice domină cu înălțimea lor toate clădirile din jur și se văd de la mari distanțe). Catedrala gotică este o construcție dinamică, în care ritmul formelor tinde să conducă privirea și atenția credincioșilor întâi spre altar și apoi spre cer.

c) Aspectul elegant al exteriorului, pentru împodobirea căruia se întrebuințează o artă sculptată excesiv de migăloasă și de costisitoare.

Aceste trei elemente caracteristice se grefează pe elementele cunoscute ale stilului basilical și ale celui romanic, combinându-se în diverse proporții și dând naștere, ca și în romanic, mai multor tipuri sau școli regionale și locale.

Apogeul stilului gotic este atins în secolul al XIV-lea, când el găsește formulele definitive, realizate în marile catedrale din Amiens, Colonia, Rouen, Saint-Ouen ș.a. În același secol însă, stilul gotic evoluează spre forme exagerat de bogate și luxoase, dând naștere așa numitului *stil rayonnant*, în secolul al XIV-lea, și celui numit *flamboyant* (secolul al XV-lea), în care accentul este pus nu pe arhitectură, ci pe decorație, care devine excesivă, reducând toate liniile la sinuozitățile formei de flacără (*flamme*, de unde derivă termenul *flamboyant*).

Stilul gotic decade în secolul al XVI-lea, când este concurat din ce în ce mai mult de arta nouă a Renașterii.

Monumente reprezentative. Ca monumente celebre ale stilului gotic în arhitectura bisericească, în afară de cele deja amintite, menționăm:

a) În Franța (patria stilului, care, împreună cu Germania, are cele mai multe biserici gotice):

- Vestita Catedrală „Notre-Dame” din Paris, construită între 1163-1245 și remaniată în secolul al XIV-lea, cu cinci nave, galerii și un transept⁸⁴;

- La Sainte Chapelle din Paris, construită de Ludovic cel Sfânt în secolul al XIII-lea⁸⁵;

- Catedrala din Reims (catedrala încoronării regilor Franței), construită în secolele XIII-XIV, lungă de 138,70 m, vestită prin decorul ei sculptural, cu cea mai impunătoare fațadă principală din toată arta gotică, o adevărată dantelă în piatră, de statui și motive ornamentale;

- Catedrala din Rouen (secolul al XIII-lea), tip al școlii provinciale normande, îmbrăcată pe din afară cu o dantelărie de piatră sculptată în stil flamboyant;

⁸⁴ Cunoscută în literatură prin romanul *Notre-Dame de Paris*, al lui Victor Hugo.

⁸⁵ Lectură despre ea, în Ana BLANDIANA, „La Sainte Chapelle”, în: *Contemporanul*, 17.V.1968, p. 3.

- Biserica Mănăstirii „Saint-Ouen” tot din Rouen (secolele XIV-XVII), remarcabilă prin dimensiunile ei și prin splendoarea decorației sculpturale, alcătuită, între altele, de o adevărată „pădure” de statui;

- Catedrala din Amiens (secolul al XIII-lea), socotită în general ca o capodoperă a stilului gotic și una dintre bisericile cele mai mari din lume (cu suprafață de 8000 m², lungime 143 m, lărgime 65 m și înălțime 43 m), a servit ca prototip al multor catedrale ulterioare, devenit internațional⁸⁶;

- Catedrala din Beauvais, începută în secolul al XIII-lea și concepută în proporții gigantice, dar rămasă neterminată (numai corul) are 51 m lungime, bolțile 47 m înălțime, iar în secolul al XVI-lea i se adăugase un turn de 153 m înălțime, care s-a prăbușit;

- Catedrala din Laon (secolul al XII-lea), cu cele mai frumoase turnuri de tip oriental, socotite printre cele mai reușite produse ale geniului constructiv francez din Evul Mediu;

- Catedralele din orașele Chartres (secolele XIII-XIV), Soissons (secolul al XIII-lea), Dijon („Notre-Dame”, secolul al XIII-lea), Lyon, Grenoble, Bourges ș.a.⁸⁷

b) În Germania, unde s-a dezvoltat *școala renană*, cea mai desăvârșită realizare a stilului gotic este catedrala din Colonia (Cologne, Köln), din secolul al XIII-lea (continuată și în secolele următoare), vestită prin dimensiunile, ca și prin armonia și proporțiile construcției, prin bogăția, măiestria și varietatea decorului sculptural (statuar) în piatră; înălțimea turnului fațadei, terminat abia în secolul al XIX-lea, atinge 166 m.

- Catedralele din orașele: Strasbourg (astăzi în Franța; secolele XIV-XV), Marburg („Sfânta Elisabeta”), Ulm (secolele XIV-XV), Freiburg-im-Breisgau (secolele XIII-XV), Magdeburg, Nürnberg (Biserica „Sfântul Laurențiu”, secolele XIII-XV), Augsburg ș.a.⁸⁸

În secolul al XIV-lea se ivește în Germania tipul bisericii-hală (Halle-Kirche), cu trei nave de egală înălțime și cu ornamentație sculpturală exuberantă.

⁸⁶ Esteticianul englez J. Ruskin, în cartea sa *Cele șapte faruri ale arhitecturii*, o numește *Biblia de piatră*.

⁸⁷ Aproape că nu există oraș francez care să nu aibă una sau chiar două catedrale gotice.

⁸⁸ Ca și în Franța, aproape că nu există oraș german mai vechi, care să nu aibă cel puțin o catedrală gotică.

c) În Anglia (unde romanicul persistă mai mult), amintim catedralele din orașele: Canterbury (începută în secolul al XII-lea), York (secolul al XIV-lea), Salisbury (cu abside pătrate), Durham, Exeter (secolul al XIV-lea) ș.a., și biserica abațială din Westminster în Londra (secolele XIV-XV, capodoperă a goticului de tip normand, importat din nordul Franței).

d) În Belgia și Olanda menționăm: Catedrala „Sfântul Gudula” din Bruxelles, Catedrala „Sfântul Martin” din Ypres (secolul al XIII-lea), catedralele din orașele Bruges, Anvers ș.a.

e) În Elveția: catedrala din Lausanne (secolul al XIII-lea).

f) În Cehoslovacia: Catedralele „Sfântul Agnes” (secolul al XIII-lea) și „Sfântul Vitus” din Praga (secolul al XIV-lea), „Sfânta Barbara” (Varvara) din Kuttenberg (secolul al XIV-lea) ș.a.

g) În Suedia și Norvegia: catedralele din orașele Uppsala (secolele XIII-XV), Trondheim (Trondjem, secolele XII-XIII) ș.a.

h) În Țările Baltice: catedrala din Riga (Letonia, secolul al XIII-lea) ș.a.

i) În Italia menționăm, de exemplu, catedrala din Milano (secolele XIV-XVI, cu fațadă din secolul al XIX-lea), una dintre cele mai mari biserici din lume (lungimea 158 m, înălțimea navei centrale 48 m, ferestrele corului 27 m înălțime). Unde Renașterea se ivește mai de timpuriu, stilul gotic se dezvoltă mai puțin, suferind adaptări locale și rămânând mai mult atașat formelor clasice.

- Catedralele din orașele: Orvieto (lângă Roma, Biserica „San Domenico”, secolul al XIV-lea), Sienna (secolul al XIII-lea), Bologna, Pistoia (Biserica „Sfântul Andrei”), Biserica „Sfântul Mihail” din Grota „Sant’Angelo” din sudul Italiei ș.a.

Caracteristic catedralelor gotice din Italia este folosirea picturii în frescă pentru decorarea interiorului, prin pictori celebri, precursori ai Renașterii italiene din secolul al XIV-lea, ca florentinii Giotto și Cimabue, sau Duccio și Simone di Martino din Sienna ș.a.

j) În Spania și Portugalia, stilul gotic se prezintă cu bogăție luxuriantă de ornamentație (influență a artei maure). Menționăm catedralele din orașele: Burgos, Toledo (secolul al XIII-lea), Leon, Sevilla (secolul al XV-lea), Salamanca (secolul al XIII-lea), Barcelona, biserica mănăstirii din Belem (secolul al XV-lea) ș.a.

k) Stilul gotic a fost transplatat de cruciați și de ordinele călugărești apusene chiar și în Răsărit, unde s-au zidit biserici de acest tip în unele centre din Palestina, din Insulele Cipru (Famagusta, „Sfânta Sofia” din Nicosia), Rodos („Sfânta Ecaterina”, stil flamboyant) ș.a.

l) Biserici de stil gotic târziu (decadent), de proporții mai mici și de o valoare artistică mai redusă, s-au construit și la noi, în Transilvania, de către germani (sași) și unguri (secui), ca biserica mănăstirii cisterciene din Cârța (1202), biserica din Prejmer, Biserica „Sfântul Bartolomeu” din Brașov, biserica evanghelică din Cristian, Biserica „Sfântul Mihail” din Cluj, Biserica Neagră din Brașov ș.a. Influențe gotice s-au exercitat, de asemenea, și asupra bisericilor românești (ortodoxe) din Transilvania (bisericile de lemn) și din Moldova⁸⁹.

Ca reprezentante ale stilului gotic flamboyant, amintim, de exemplu, în Franța, Biserica „Saint-Maclou” din Rouen (secolul al XV-lea), în Italia, domul din Milano (ale cărui fațade seamănă cu o pădure de turnuri, făcute de meșteri germani), în Germania, Biserica Maicii Domnului din Nürnberg și catedralele din Ratisbona și din Ulm, în Austria, Catedrala „Sfântul Ștefan” din Viena (secolul al XIV-lea), în Belgia, Catedrala „Sfântul Petru” din Louvain, în Spania, Catedrala „Sfântul Ioan” al Regilor din Toledo ș.a.

Fiind în general construcții de dimensiuni uriașe și opere de artă arhitectonică și sculpturală monumentală, realizate din materiale de construcție scumpe, catedralele gotice din Apus reprezintă realizări colective ale unor generații întregi de artiști și meșteri constructori, ridicate în decurs de secole, ca, de exemplu, catedrala din Amiens (Franța), a cărei construcție a început în secolul al XIII-lea (1218), dar s-a terminat abia în secolul al XIX-lea. Unele nu se pot considera terminate definitiv nici până azi (vârfurile turnurilor catedralei din Reims sau nava centrală a mării catedrale din Beauvais, în Franța). De aceea, în astfel de edificii se pot surprinde adesea stratificate elemente disparate ale tuturor stilurilor de artă dintre secolele XII-XIX, pe care însă proporțiile lor grandioase le-au încorporat într-un ansamblu armonic și unitar.

⁸⁹ Vezi, mai pe larg, la capitolul *Arhitectura bisericească la români*, p. 507 ș.u.

4. Renașterea (Renaissance)

a) *Origini, răspândire și evoluție.* Stilul Renașterii se ivește în Italia (mai întâi în Florența), spre sfârșitul Evului Mediu (secolele XV-XVI), sub influența studiului clasicismului, adus în Apus (îndeosebi în Italia) de personalitățile culturale ale Bizanțului, refugiate după căderea definitivă a Imperiului de Răsărit sub turci (1453). La formarea artei Renașterii contribuie cauze multiple: renașterea literară și filosofică, care o precede pe cea artistică, în secolul al XIV-lea (Dante, Petrarca, Boccaccio), studiul atent al vestigiilor artei clasice greco-romane (mai numeroase în Italia decât în alte părți ale Apusului), sprijinul material și moral acordat artiștilor de către republicile rivale și prospere din Italia secolelor XV-XVI, invenția tiparului și a gravurii, care permitea tipărirea și publicarea (răspândirea) operelor clasice și a tratatelor despre arta antică (ca cel al lui Vitruvius Pollo, din secolul I î.Hr., *Despre arhitectură*) ș.a.

Spiritul Renașterii se manifestă ca o tendință de întoarcere la arta Romei și Greciei antice și se caracterizează prin reșezarea *omului* în centrul preocupărilor și interesului filosofic și artistic (umanism), prin efortul artiștilor de a se apropia de natură, de realitate și de a o reda în formele plastice ale artei lor, pentru care ei iau ca model formele simple ale artei clasice greco-romane. Gustul pentru eleganța, logica, armonia și finețea liniilor și a proporțiilor artei clasice, care caracterizează pe artiștii Renașterii, reprezintă totodată o reacție împotriva spiritului feudal, iubitor de forță, brutal și masiv, al Evului Mediu. Bineînțeles că arta Renașterii nu trebuie considerată ca o simplă copie sau încreștinare a artei păgâne clasice, ci ca o interpretare nouă a conceptului artistic, o creație originală bazată pe studiul, înțelegerea și admirația artei antice, considerată ca suprema expresie a frumosului artistic realizat de geniul omenesc până atunci.

Rolul de frunte, pe care îl jucase până atunci Franța în istoria artei apusene medievale (în romanic și gotic), este preluat acum de Italia. Mai întâi Florența (secolul al XV-ea), apoi Roma și Veneția (secolul al XVI-lea), sunt cele mai importante centre în care înflorește cu deosebire arta Renașterii. Aici, ea este patronată de către papi și marile familii

de nobili și suverani italieni, protectori ai artelor și ai artiștilor, ca: familiile Visconti și Sforza la Milano (îndeosebi Ludovic Le More), Medici la Florența (mai ales Laurențiu Magnificul), Gonzague la Mantua, dogii din Veneția, papii Alexandru VI Borgia, Iulius II, Leon X, Clement XVII la Roma ș.a.

În arta Renașterii ia avânt pictura (în ulei), întrebuințată ca principal mijloc decorativ pentru împodobirea interiorului bisericilor, pe când sculptura este cultivată mai departe ca o artă independentă de arhitectură. De altfel, în Renaștere, atât sculptura, cât și pictura nu mai sunt tratate ca până atunci, ca simple arte auxiliare ale arhitecturii sau ca mijloace de decorare a edificiilor religioase, ci creează opere nemuritoare (tablouri și statui) independente, cu viață de sine stătătoare, care constituie azi tezaurul și gloria marilor muzee, galerii și colecții de artă din Apus⁹⁰. Arta se laicizează. Ca număr, construcțiile religioase ale artei Renașterii sunt mai puține decât cele romanice și gotice. În schimb, se înmulțesc edificiile civile construite și decorate în acest stil (palate, turnuri, vile pentru locuințele nobililor, edificii publice sau municipale ș.a.).

Ornamente în stilul Renașterii îmbracă adesea (mai ales la exterior) edificii mai vechi sau chiar contemporane, construite în alte stiluri (mai ales gotic), ca, de exemplu, turnul-clopotniță și baptisteriul domului din Pisa (în Italia), fațadele unor basilici mai vechi din Roma, turnul Bisericii „Sfântul Kilian” din Heilbronn (în Germania) ș.a.

Autoritatea Bisericii nu mai îndrumă activitatea meșterilor constructori și decoratori, ca în romanic și gotic, ci voința, personalitatea și fantezia artiștilor se manifestă liber și nestingherit în alegerea planurilor și a formelor constructive, a subiectelor și a temelor sau motivelor decorative. De aici rezultă mai întâi o varietate infinită a planurilor, a formelor arhitectonice și decorative și deci greutatea de a stabili un tip uniform sau general, ideal sau normativ, al bisericilor Renașterii și, al doilea, caracterul laicizat sau păgânizat (lipsit de orice spirit religios sau bisericesc) al unora dintre aceste monumente, mai ales în ceea ce privește pictura lor murală, în care se răsfăță chipuri de divinități păgâne,

⁹⁰ Școala italiană a pictorilor venețieni din Renaștere creează pictura modernă.

figuri mitologice (fauni, nimfe, sibile și satiri) sau chipuri umane pline de sănătate, robuste și uriașe (adesea chiar nuduri), care exaltă frumusețea carnală, trupească (ca în Capela Sixtină a Vaticanului).

Din Italia, stilul Renașterii s-a răspândit mai întâi în Franța, apoi în Spania și mai târziu în Germania și Austria, pierzând însă treptat din puritatea și finețea formelor originale, dezvoltate în patria lui (Italia). Evoluția lui se poate împărți în trei faze sau perioade:

- Renașterea timpurie (faza de căutare a formelor și de închegare a stilului), secolul al XV-lea;
- Renașterea dezvoltată (faza de maturizare și de înflorire) secolul al XVI-lea (apogeul stilului);
- Renașterea târzie (secolul al XVII-lea), care reprezintă decăderea și trecerea la stilurile derivate din Renaștere.

b) *Caracteristicile generale ale stilului Renașterii în arhitectura bisericească.* Arhitecții Renașterii renunță la sensul vertical al catedralelor gotice și revin la ritmul orizontal al vechilor edificii creștine de tip basilical. Într-adevăr, în arhitectura stilului Renașterii predomină linia orizontală, a stilului clasic, combinată însă cu linia curbă din stilul bizantin și din cel roman. În construcția bisericilor, planul este foarte variat: circular, dreptunghiular, ca un paralelogram, cruciform etc. Punctul de plecare al bisericilor de tip *Renaissance* este basilica cu trei nave, având navele laterale boltite (bolți semicilindrice, *en-berceau*) și cu cupolă centrală (hemisferică sau ovală) pe nava mediană. Planul basilical se apropie însă de cel cruciform (cruce greacă, cu brațe egale), prin modificarea transeptului și a dimensiunilor navelor, pentru a da cât mai mult spațiu și cât mai multă lumină interiorului. *Chorul* dintre altar și naos (transept) se lățește, nava centrală se mărește, iar cele laterale se îngustează cât mai mult, fiind împinse tot mai spre zidurile laterale de nord și de sud. În interior, ornamentația este mai fină și mai delicată, utilizându-se mai mult pictura. În centrul edificiului domină o singură cupolă, de mari dimensiuni, la susținerea căreia contribuie întreaga substructură (*domul*, caracteristic bisericilor Renașterii). Ea este supraînălțată pe un scurt tambur circular și este străpunsă de deschizături sau ferestre numeroase, pătrate (încheiate în arc rotund), ovale sau circulare, care dau lumină multă în interior.

Frumusețea exteriorului rezultă din întrebuințarea placajului de marmură sau de faianță albă și colorată, cu care sunt acoperite fațadele zidurilor. Dispar contraforții și arcurile bufante. La fațada principală, care constituie centrul de atenție al meșterilor decoratori, predomină turnul central (nu cele laterale, ca în gotic).

c) *Mari artiști ai Renașterii*. Apogeul stilului este atins în secolul al XVI-lea, când se creează celebrele capodopere și monumente reprezentative ale artei Renașterii. Spre deosebire de artiștii – rămași în mare parte anonimi – ai monumentelor din perioada clasică a romanicului și goticului, artiștii Renașterii sunt personalități marcante și bine-cunoscute, genii universale (ca Leonardo da Vinci) sau multilaterale, care excelează și creează în mai multe arte (ca Michelangelo, Sansovino, Michelozzo ș.a., care sunt mari arhitecți, sculptori și pictori în același timp).

Cei mai iluștri sunt, fără îndoială, cei trei titani ai Renașterii italiene, unii dintre cei mai mari artiști ai tuturor vremurilor: Leonardo da Vinci († 1519), care s-a distins mai ales ca pictor, dar a fost și un mare arhitect și sculptor, inginer, muzician și om de știință; Rafael Sanzio († 1520), unul dintre cei mai mari pictori ai lumii, dar care a fost și mare arhitect, și Michelangelo († 1564), care a fost tot atât de mare ca arhitect, cât și ca pictor și sculptor.

Pe lângă aceștia, au strălucit însă și alte celebrități ale artei universale, cei mai mulți italieni, printre care *arhitecți*, ca: Filippo Brunelleschi († 1447), Donatello († 1466), considerat drept întemeietorul stilului florentin (a fost și mare sculptor), Leon Battista Alberti († 1472), Bramante († 1514, mare și ca pictor), Andrea Palladio († 1580); *sculptori*, ca: Lorenzo Ghiberti († 1455), care a decorat porțile baptisteriului din Florența, Andrea del Verrochio († 1488), sculptor și pictor florentin, care a pictat o parte din celebrele fresce din Capela Sixtină de la Roma, Antonio Pollaiuolo (pictor și sculptor florentin, autorul monumentului funerar de bronz al papei Sixt IV din Biserica „Sfântul Petru” din Roma), Lucca della Robbia († 1482), Jean Goujon († 1464) în Franța, decoratorul palatului din Paris; *pictori*, ca: Giovanni da Fiesole († 1455), supranumit Fra Angelico, un florentin care a pictat, între altele, frescele din Capela „Sfinții Ștefan și Laurențiu” din Palatul Vaticanului, cei doi Bellini

(Gentile și Giovanni), Luca Signorelli († 1523), din școala umbriană, care a pictat frescele eshatologice din Capela Sfintei Fecioare din catedrala de la Orvieto, Pietro Parugino († 1524), care a pictat cele dintâi fresce din Capela Sixtină de la Vatican, Sandro Botticelli, Andrea Mantegna († 1506) din Verona, reprezentantul cel mai ilustru al școlii padovane, Domenico Ghirlandaio (amândoi florentini, din secolul al XV-lea), Tițian († 1576), Giorgione și Veronese († 1588), toți trei venețieni, Correggio, care a pictat cupola baptisteriului și pe cea a domului din Parma, Jean Cousin († c. 1560) în Franța, iar în Germania Albrecht Durer († 1528), Hans Holbein († 1543) și Matthias Grünewald, ultimul, un gotic în Renaștere, autorul altarului din Isenheim, la Colmar, în Alsacia.

Unii dintre aceștia nu sunt numai mari artiști, ci și teoreticieni iluștri ai artei, autori ai unor tratate celebre la vremea lor, cum sunt tratatele de arhitectură ale lui Alberti Andrea Palladio și Vignole (arhitect italian, † 1573). Din empirică, cum fusese arta Evului Mediu, arta Renașterii tinde să devină rațională și științifică. De altfel, în toată arta Renașterii, arta și științele își dau mâna. Înainte de a crea, artiștii studiază cu pasiune arhitectura, arta antică, anatomia, știința culorilor, a umbrelor și a luminii (clar-obscurul), legile perspectivei și ale desenului, artistul fiind dublat aproape totdeauna de savant (ca în cazul lui Leonardo da Vinci, al lui Michelangelo, Andrea Palladio, Mantegna ș.a.).

d) *Monumente reprezentative ale stilului Renașterii în arhitectura bisericească.* Cele mai multe și mai celebre monumente religioase ale stilului Renașterii se află în Italia, unde s-a născut și s-a dezvoltat, prin excelență, această artă. În domeniul arhitecturii bisericești, monumentul cel mai reprezentativ este marea Biserică „Sfântul Petru” din Roma, construită în secolul al XVI-lea, pe locul vechii basilici a Sfântului Petru din secolul al IV-lea, care fusese demolată în secolul al XV-lea. Are planul unei cruci cu brațe egale, înscrisă într-un pătrat și încoronată de o cupolă gigantică (cu diametrul de 42 m) la încrucișarea brațelor crucii, cupolă supraînălțată de un tambur circular și terminată cu un turn-lanternă. Brațele crucii se termină în abside, iar între ele se ridică patru cupole mai mici și mai scunde. La fațadă (care era mult mai simplă în proiectul inițial, întocmit în secolul al XV-lea de arhitecții Alberti și

Bramante), a fost adăugat la începutul secolului al XVII-lea un vestibul (portic) imens, care maschează de departe logica planului inițial al bisericii. Interiorul, acoperit peste tot cu marmurele cele mai scumpe, este de un fast și o bogăție fabuloasă. Construcția, patronată de o serie întreagă de papi din decursul secolelor XVI-XVII (Iuliu II, Leon X, Paul III, Paul V, Urban VIII, Alexandru VII), a fost începută la 1506 și realizată de arhitecți, sculptori și pictori celebri, ca Alberti, Bramante, Rafael, Michelangelo, Antonio de Sangala, Maderna (ultimul a adăugat fațada la începutul secolului al XVII-lea). Este cea mai mare biserică din toată lumea creștină: suprafața bazei este de 21 000 mp, lungime 225 m, înălțimea totală 133 m, încapând în ea circa 30.000 de oameni; are în total 25 de altare.

Cupola centrală, înaltă doar ea de 52 m, este imitată după cea a lui Brunelleschi de la Domul din Florența, făcută și ea după cea a Panteonului antic al lui Agrippa din Roma. Piațeta din față este înconjurată de vestita coloană a lui Bernini (din perioada mai târzie, a barocului).

Dintre celelalte monumente religioase de stil Renaștere din Roma, mai amintim: Biserica „Gesu” (a lui Iisus), operă a lui Vignole, Biserica „Sfântul Ignatie” (1689), Tempietto (micul templu, un monument circular, cu cupolă, făcut de Bramante, pe locul unde se crede că Sfântul Petru ar fi suferit martiriul) ș.a.; iar din restul Italiei, menționăm: Domul din Florența („Santa Maria” del Fiore, secolul al XIV-lea), cu marea cupolă octogonală adăugată de Brunelleschi, în secolul al XV-lea (cu diametrul de 42 m); Capela Pazzi, de la Biserica „Santa Croce” din Florența (de același); Bisericile „San Lorenzo” și „Santo Spirito” tot din Florența, construite tot de Brunelleschi, în plan basilical cu plafonul drept, de lemn sculptat și aurit; Bisericile „Santa Croce”, „San-Salvatore” („Il Redentore”), „San Giorgio” Maggiore, „Santa Maria” dei Miracoli și „Sfântul Zaharia”, toate din Veneția, construite în secolele XV-XVI (a doua și a treia de arhitectul Palladio, a patra de Lombardi); basilica din Vincenza (opera lui Palladio), Biserica „Sfântul Andrei” din Mantua (opera lui Alberti), templul lui Malatesta din Rimini de arhitectul Alberti (fosta Biserică „San Francesco”, transformată în mausoleu al artiștilor și al erudiților timpului), biserica numită Certosa (La Chartreuse) din Pavia (secolul XV), Biserica „Santa Maria” della Grazie din Milano (decorată de

Bramante; aici se află și vestita frescă „Cina cea de taină” a lui Leonardo da Vinci) ș.a.

În Franța și în celelalte țări apusene, stilul Renașterii a fost mai puțin cultivat, deoarece în tot nordul Europei (mai ales în Franța) persistă încă goticul, până spre sfârșitul secolului al XVI-lea. Din Franța amintim Biserica „Saint-Louis” („Sfântul Ludovic”) din Versailles, catedrala din La Rochelle, bisericile din orașele Luneville, Nancy ș.a. Ornamente de stil Renaștere îmbracă uneori (ca și în Italia) construcții gotice, ca la Biserica „Saint-Eustache” din Paris (secolul al XVI-lea).

Din Germania, amintim Biserica „Sfântul Mihail” din München (secolul al XVI-lea) și Biserica Iezuiților din Colonia (Köln, 1618).

Din Anglia, Biserica „Sfântul Paul” din Londra (1675-1710).

Din Spania, Biserica „Sfântul Ignatie” din Loyola, „Notre-Dame” del Pilar din Saragosa, biserica Seminarului din Salamanca, catedrala din Granada, mănăstirea și palatul din Escorial (lângă Madrid), construit de Filip II în secolul al XVI-lea.

Din Portugalia, Biserica „Sfântul Vincentiu” din Lisabona (1590).

Din Elveția, Biserica „Saint-Lager” din Lucerna (1630).

În secolul al XVII-lea, stilul Renaissance degenerază, prin excesul de ornamentație, dând naștere stilului numit *baroc*. De altfel, cu Renașterea se pare că geniul inventiv și creator în arta apuseană s-a epuizat. De aici înainte, arta și religiozitatea apuseană nu vor mai făuri niciun curent constructiv care să constituie cu adevărat un stil nou și original, comparabil în importanță cu cele de până aici. *Barocul*, *Rococoul* și *Neoclasicul*, despre care vom adăuga câteva cuvinte, nu sunt de fapt decât cel mult „substiluri”, interpretări noi sau mai degrabă forme decadente și reveniri neizbutite la ultimul mare stil ar artei creștine apusene: Renașterea italiană din secolele XV-XVI. Ele nu izbutesc să creeze decât monumente inferioare, atât ca număr, cât și ca valoare artistică, celor realizate mai ales în arta gotică și în cea a Renașterii.

Din secolul al XVIII-lea, stilul Renașterii a fost importat și în Răsărit, în Rusia, de artiștii și meșterii apuseni aduși de Petru cel Mare. Dintre construcțiile mai noi rusești în acest stil cităm frumoasa Catedrală „Sfântul Isaac” din Leningrad, clădită între 1819-1858 de arhitectul francez Montferrand (cu înălțimea de 82 m).

La noi în țară nu s-au construit biserici în stil renascentist pur, dar influențe disparate ale acestei arte s-au exercitat sporadic asupra unora dintre bisericile românești începând din secolul al XVI-lea, atât în arhitectură, cât și în decorație⁹¹.

5. Stilul baroc

De la spaniolul *barrueco* (scoică sau perlă neregulată) – adică *neregulat*, *bizar*, *ciudat* sau *curios* – numit și *stilul iezuit* (fiindcă a fost cultivat și răspândit mai ales de călugării iezuiți), *stilul baroc* este denumirea care se dă de obicei fazei avansate a Renașterii, așa cum a evoluat această artă în Italia, unde s-a născut și s-a dezvoltat mai mult, ca o reacție religioasă împotriva caracterului profan al Renașterii – reacție patronată și dirijată de conducerea Bisericii Catolice, care urmărea pe de o parte să purifice arta Renașterii de excesele ei laicizante și păgâne, iar pe de altă să impresioneze, să zguduie sufletele credincioșilor și să le atragă prin forme și ornamente bogate și fantastice, utilizând arta ca un mijloc de luptă împotriva protestantismului (de aceea, stilul baroc este numit și *stilul Contrareformei*).

Barocul domină arta italiană până spre sfârșitul secolului al XVIII-lea; din Italia s-a întins și în Franța, Germania, Austria, Țările de Jos, Spania și chiar în Răsărit (Rusia).

Caracteristicile generale ale stilului. Barocul este de fapt o dezvoltare și o amplificare a formelor clasice din Renaștere, cu amănunte și tendințe noi: edificii colosale ca proporții și cu înfățișare dramatică, fațade fastuoase cu frontoane modificate în diverse sensuri, turnuri duble, cupole înalte și diforme, clădiri-anexe frumos împodobite, ferestre de forme neregulate. Navele colaterale dispar aproape cu totul. În decorația picturală se renunță la teme profane și păgâne (nudurile și tipurile mitologice); în schimb, ornamentația se îmbogățește excesiv cu motive în formă de încolăcituri și volute, cu coloane răsucite în formă de spirală, cu figuri fantastice. Liniile drepte se curbează, formele ovale

⁹¹ Vezi capitolul VIII, despre *Arhitectura bisericească la români*, p. 507 ș.u.

se arcuiesc și iau forme din ce în ce mai sinuoase, suprafețele netede dispar cu totul sub povara de ornamente. Edificiile devin mai mult pretexte pentru decor sau conglomerate de ornamente dintre cele mai variate și mai bizare. În interior impresionează risipa de aur, argint, brocart, mătăsuri și tapițerii bogate, mobilier bogat și luxos.

Dintre *artiștii reprezentativi* mai de seamă ai acestui stil amintim pe arhitecții Borromini, Bernini (autorul porticului din fața Bisericii „Sfântul Petru”), Longhi, Sardi ș.a. Dintre pictori, pe italianul Caravaggio († 1609).

Dintre *monumentele religioase* mai importante ale stilului baroc amintim:

- În Italia: Bisericile „Santa-Agnese” (opera lui Borromini), „Sfânta Suzana” și „Santa Maria” a Victoriei și Capelele „Sfântul Andrei” – Quirinal și „Sfânta Cecilia”, toate din Roma; Biserica „Santa Maria” – Novella (cea Nouă) din Florența ș.a.

- În Franța: Bisericile „Saint-Gervais” („Sfântul Gherasie”) și „Saint-Paul”, „Saint-Louis” din Paris (ultima, biserică iezuită) ș.a.

- În Germania: domul din Salzburg (azi, în Austria), Biserica „Sfântul Gaetan” a Theatinilor din München, catedrala din Passau (construită de arhitecți italieni) ș.a.

- În Belgia și Olanda: Biserica Iezuiților din Bruxelles, biserica din Antwerpen (cu pictură stil Rubens), catedrala din Namur (secolul al XVIII-lea) ș.a.

- În Elveția: Biserica Iezuiților din Lucerna.

- În Spania: Biserica „Sfântul Andrei” din Valencia ș.a.

- În Rusia: Catedrala „Arătarea Domnului” din Leningrad (1761).

6. Stilul rococo

Faza ultimă a barocului, din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea poartă în general denumirea de *stil rococo* (de la fr. *rocaille* - scoică), adică *rotund, încărcat, împopoțonat*, numit în derâdere și *stilul perucă* (*Das Aufgebauschte*). Se naște tot în Italia, ca o exagerare a barocului, dar este transplantat în Franța, unde este cultivat de preferință

în epoca regilor Ludovic XIV și Ludovic XV (aproximativ 1700-1770); de aceea, este numit uneori și *stilul Louis XIV* sau *Louis XV*. Creează mai mult opere laice (palate), dar și câteva biserici care se disting prin eleganță, decor bogat și rafinat, de un gust feminin. Liniile drepte sunt înlocuite prin linii curbe, cercul, cu ovalul. Este o artă feminină, de un gust senzual, în care artiștii pun accentul pe amănuntele și rafinamentul decorului; arhitectul devine de fapt un decorator.

În arta rococoului, libertatea, fantezia și capriciul personal al artiștilor se manifestă, ca și în Renaștere, din ce în ce mai liber și mai fără frâu, dând viață unor edificii din care a fost izgonit orice spirit religios și care capătă înfățișări din ce în ce mai profane, semănând foarte puțin a biserici.

Ca monumente religioase reprezentative ale stilului rococo, cităm:

- În Italia: Bisericile „Sfânta Magdalena” (de arhitectul Sardi, secolul al XVIII-lea) și „Sfânta Balbina” (de Juvara, secolul al XVIII-lea), din Roma; Bisericile „Annunziata” și „Sfânta Clara” din Neapole, „Santa Croce” și „Santa Chiara” („Sfânta Clara”) din Lecce, catedrala din Siracusa (Sicilia), Biserica Iezuiților din Veneția (opera lui Domenico Rossi) ș.a.

- În Franța: Capela Palatului din Versailles (lângă Paris), Oratoriul din Avignon, Capela Visitatio din Le Mans ș.a.

- În Germania: Bisericile „Frauenkirche” („Sfânta Fecioară”, protestantă) și Hofkirche (Biserica Palatului) din Dresda (cea de a doua, biserică catolică), „Sfântul Clement” din Münster, „Sfântul Paulin” din Trier, capela episcopală din Würzburg (secolul al XVIII-lea) ș.a.

În această epocă se adaugă, mai ales, fațade elegante și împoponate la vechile basilici de tip clasic, care păreau prea simple (ca, de exemplu, la „Santa Maria” – Maggiore și la „Sfântul Ioan” – Lateran din Roma).

7. Neoclasicismul

Ultimul aspect pe care îl capătă Renașterea târzie în arta Apusului poartă denumirea de *neoclasicism* sau *academism*. Născut în secolul

al XVIII-lea (*secolul filosof sau al luminilor*), sub influența filosofiei și a literaturii iluministe germane (Lessing, Goethe, Klopstock, Herder) și a studiilor de arheologie clasică (săpăturile de la Pompei), neoclasicismul se manifestă ca un curent de excesivă admirație pentru arta clasică păgână și de reîntoarcere la liniile ei simple și clare, ca o reacție împotriva formelor bizare și artificiale, în care barocul și rococoul încaseră puritatea formelor inițiale ale Renașterii, din secolele XV-XVI. Se caută deci a se înlătura nu numai inovațiile baroce și rococo, ci și înnoirile care nu consunau cu cele antice. Se revine la linia dreaptă, care predomină în tot edificiul, se renunță la volutele și încovoieturile sau sinuozitățile formelor decorative de până atunci, păstrându-se numai coloanele răsucite (în formă de spirale). La exterior, bisericile de stil neoclasic seamănă cu niște temple antice, grecești sau romane, cu coloane. Pe când arta Renașterii reprezenta o interpretare nouă, o recreație originală a formelor antice, neoclasicismul nu ambiționează să ne dea decât copii sau reproduceri fidele, mai mult sau mai puțin izbutite, ale monumentelor artei clasice păgâne. În interior, bolțile sunt decorate cu ornamente în relief și cu picturi în frescă. Transeptul lipsește uneori (fiindcă nu se găsește totdeauna în templele antice), iar absida altarului își reia forma clasică de semicerc, pe care o aveau basilicile păgâne și creștine din antichitate.

Neoclasicismul a creat atât monumente laice, cât și religioase. S-a dezvoltat mai mult în Franța, de unde s-a răspândit în tot Apusul.

Dintre monumentele religioase care se încadrează în acest stil, amintim: Biserica „Sainte-Geneviève” din Paris, construită între 1745-1780 de arhitectul Soufflot, ca un templu grec cu coloane și cupolă înaltă de 80 m (transformată de la Revoluția franceză în Pantheon național sau mausoleu al personalităților ilustre ale Franței), Mănăstirea Capucinilor din Paris (cu incinta ca un atriu doric), La Chapelle-Expiatoire din Paris (de Fontaine), Biserica „Saint-Philippe” du Roule din Paris (de tip basilical antic) ș.a.

Cu timpul, se revine la tipul cel mai simplu și mai pur al artei creștine antice: cel basilical, în care se construiesc, în Franța, Bisericile „Saint-Germain” en Laye (1766), „Saint Louis” din Maçon, în Belgia, „Saint-Jacques” din Bruxelles (1776).

8. Arhitectura bisericească apuseană în secolele XIX-XX

În secolele XIX-XX, geniul artistic al Apusului creștin, sleit parcă prin efortul de creație din Evul Mediu și de la începutul epocii moderne, se dovedește neputincios să mai creeze ceva nou și valabil în arta construcției religioase. Lipsit și de fundamentul psihologic al râvnei și evlaviei religioase profunde și intense, care a inspirat și a condus mâna și ochiul marilor artiști ai goticului și ai Renașterii, creatori ai splendidelor catedrale gotice și domuri italiene din epoca Renașterii, artiștii vremurilor din urmă și-au cheltuit energia și talentele mai mult în domeniul artei profane (laice). În arta religioasă, ctitorii și artiștii constructori se mulțumesc ori să reproducă în întregime modele ale diferitelor stiluri de artă mai vechi, ori să combine în unul și același monument elemente diverse, luate din toate stilurile și formulele trecutului, dând naștere unor edificii de stiluri mixte, hibride (compozite, eclectice).

De aceea, construcțiile religioase apusene din secolele XIX-XX prezintă formele, planurile și stilurile arhitectonice cele mai variate. Astfel, în secolul al XIX-lea, în Franța, curentul romantismului a adus mai ales reînvierea goticului (reprezentat îndeosebi prin lucrările literare și restaurările marelui arhitect Viollet-Le-Duc). În stilul neo-gotic se clădesc, biserici ca: „Sainte-Clotilde” din Paris, „Saint-Boniface” din Ixelles, în Belgia, Biserica votivă a Mântuitorului din Viena (secolul al XIX-lea), catedrala din New York în America ș.a. Dar și celelalte stiluri sunt reprezentate prin biserici noi. Astfel, în Italia, Biserica „Sfântul Antonie” din Triest este construită în stil de templu grec; bisericile catolice din Darmstadt (1827) (proiectate de arhitectul Georg Moller) și din Karlsruhe, în Germania, au forme de rotonde; Biserica „Sfântul Iacov” din Berlin este în stil basilical; Biserica „Sfântul Petru” din Montrouge (Franța) este în stil neobizantin; Biserica „Saint-Louis” din Vincennes (Franța, secolul al XX-lea) este în stil romanic primitiv; Biserica „Sfânta Treime” din Boston (Statele Unite) e în stil neoromanic (de arhitectul american Richardson, secolul al XIX-lea); Basilica „Sacré-Coeur” din Paris și catedrala catolică din Westminster (Anglia) sunt în stil compozit, romano-bizantin; catedrala din Marsilia (secolul al XIX-lea) este în stil neorenescentist, cu reminiscențe romanice.

În Germania, în secolul al XIX-lea, s-a manifestat mai ales tendința de revenire la formele pure ale vechilor stiluri de arhitectură bisericească. Pentru aceasta, Ludovic I, regele Bavariei, a construit în München, capitala regatului său, patru biserici care să servească drept model pentru construcția bisericilor viitoare: una în stil basilical („Sfântul Bonifaciu”), alta în stil bizantin („a Tuturor Sfinților”, din Palatul regal), alta în stil romanic („Sfântul Ludovic”, a Universității) și alta în stil gotic (biserica parohială din cartierul Au).

Întrebuințarea unui nou material de construcție – cimentul, betonul-armat, care înlocuiește pe alocuri piatra și cărămida, folosite exclusiv până atunci – a adus și în construcția bisericilor o tehnică nouă și forme constructive adaptate naturii acestui material, dar uneori cu totul depărtate de formulele trecutului, dând naștere unor edificii de forme și aspecte bizare, care nu mai seamănă nici pe departe cu bisericile mai vechi (așa sunt Biserica „Notre-Dame” din Raincy în Franța, construită, în 1922, ca un turn piramidal foarte înalt, și biserica protestantă din New York, în stilul zgârie-norilor americani, cu 8 etaje, ca un hotel mare, cu 5 capele, 20 de camere pentru conferințele religioase, bibliotecă și muzeu, bucătărie și uzină electrică la subsol).

Invazia gustului laic și a formelor constructive profane în arhitectura bisericească apuseană dovedește nu numai sărăcia și lipsa de inventivitate a geniului creator în arta actuală, ci și orientarea preocupărilor și a interesului artiștilor spre alte domenii de creație decât cel religios. Aceasta vădește, poate, și lipsa sau slăbirea entuziasmului religios și a credinței creștine, singura care, precum spune poetul, „zугrăvește icoanele în biserici” (Mihai Eminescu, *Melancolie*).

BIBLIOGRAFIE

- Alpatov, M., *Istoria artei*, vol. I: *Arta lumii vechi și a Evului Mediu*, trad. Bruno Colbert, M. Isbășescu, București, 1962, pp. 311-370; vol. II: *Arta Renașterii și a epocii moderne*, trad. Eugen Filotti, București, 1965;
- Aubert, M., *Cathédrales et trésors gothiques de France*, Ed. Arthand, Grenoble-Paris, 1958;

- Aubert, M., Goubet, Simone, *Cathédrales et abbatales romanes de France*, Ed. Arthand, Grenoble-Paris, 1965;
- Bréhier, L., *L'Art en France des invasions barbares à l'époque romane*, Paris, 1929;
- Bréhier, L., „L'art chrétien au Moyen Age”, în vol. *Ecclesia. Encyclopédie populaire des connaissances religieuses*, R. Aigrain (coord.), Paris, 1927, pp. 626-650;
- Bréhier, L., *Les églises gothiques*, Paris, 1907;
- Bréhier, L., *Les églises romanes*, Paris, 1907;
- Bréhier, L., *Le style romain*, Paris (Larousse), 1941;
- Cadafalch, J. Puigl, *Le premier art roman*, Paris, 1928;
- Cali, Fr., Moulinier, S., *L'ordre ogival. Essai sur l'architecture gothique*, Ed. Arthand, Grenoble-Paris, 1963;
- Constantinescu-Iași, P., *Istoria artei creștine din Apus. Din sec. IV până în sec. XII*, Chișinău, 1929;
- Encyclopédie des arts illustrée*, pref. Raymond Cogniat, Ed. Flammarion, Paris, 1964, p. 106 ș.u.;
- Encyclopédie illustrée d'Architecture*, pref. Guillaume Gilet, Ed. Flammarion, Paris, 1964, p. 168 ș.u.;
- Eygun, Fr., *Art des pays d'Ouest*, Ed. Arthand, Grenoble-Paris, 1965;
- Faure, Élie, *Histoire de l'art médiéval*, Paris, 1911;
- Focillon, *Art d'Occident. Le Moyen-Âge roman et gothique*, Paris, 1938;
- Gillet, Louis, „L'art chrétien du XVI-e siècle à nos jours”, în vol. *Ecclesia. Encyclopédie populaire des connaissances religieuses*, R. Aigrain (coord.), Paris, 1927, pp. 651-676;
- Hourticq, L., *Initiation artistique*, Hachette, Paris, 1921;
- Kleinschmidt, Beda, *Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte*, Paderborn, 1910;
- Mâle, Emile, *L'art religieux de la fin du Moyen-Âge en France*, Paris, 1931;
- Mâle, Emile, *L'art religieux du XII-e siècle en France*, Paris, 1928;
- Mâle, Emile, *L'art religieux du XIII-e siècle en France*, Paris, 1919;
- Michel, A., *Histoire générale de l'architecture*, Paris, 1926;
- Munier, A., *Construction, décoration, ameublement des églises*, vol. I: *L'église dans les siècles passés*, Paris, 1925;

- Hamann, R., *Geschichte der Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart*, Berlin, 1962;
- L'art roman*, în coll. *La Grammaire des styles*, H. Martin (coord.), Paris, 1927;
- La Renaissance italienne*, în coll. *La Grammaire des styles*, H. Martin (coord.), Paris, 1928;
- Langmaack, Gerhardt, *Der gottesdienstliche Ort*, în coll. *Leiturgia*, Kassel, 1954, p. 377 ș.u.;
- Léon, P., *L'art gothique et les grandes cathédrales*, Paris, 1929;
- Oprescu, G., *Bisericile-cetăți ale sașilor din Ardeal*, București, 1957;
- Oprescu, G., *Manual de Istoria Artei. Evul Mediu și Renașterea* (vol. I), București, 1943;
- Oțetea, A., *Renașterea și Reforma*, București, 1941, p. 250 ș.u.;
- Pierre, André Louis, *Cathédrales de France, Arts-Techniques-Société*, Paris, 1962, 432-435 p. + 9 tab. (B.A.R.F.C.);
- Radot, Jean-Vallery, *Églises romanes, filiations et échanges d'influences*, Paris, 1931;
- Rahlses, Fr., *Cathédrales et monastères d'Espagne*, Ed. Arthand, Grenoble-Paris, 1965;
- Réau, L., *Histoire Universelle de l'art: L'art du Moyen-Âge. La civilisation française*, Paris, 1935;
- Réau, L., *La Renaissance. L'art moderne*, Paris, 1936;
- Schneider, René, *L'art français, Moyen-Âge, Renaissance*, Paris, 1922;
- Schubert, Otto, *Gesetz der Baukunst*, Leipzig, 1954;
- Suter, C., *Istoria Artelor plastice*, vol. I, București, 1963, pp. 163-298;
- Tafrali, O., *Manual de Istoria Artelor*, 2 vol., București, 1925, 1927;
- Tarnavschi, T., *Zidirea, întocmirea și decorarea dinlăuntru a locașului dumnezeiesc*, Cernăuți, 1894, pp. 46-57;
- Vassari, Giorgio, *Viețile pictorilor, sculptorilor și arhitecților*, trad. rom. Șt. Crușu, București, 1962 (2 volume);
- Vătășanu, V., *Arhitectura și sculptura romanică în Panonia medie-vală*, București, 1966;
- Vătășanu, V., *Istoria Artei feudale în Țările Române*, vol. I, București, 1959;

Vătășanu, V., *Stilul romanic*, Ed. Meridiane, București, 1961 (cu bogate și splendide ilustrații);

Istoria Generală a Artelor (în rus.), vol. II, partea I, B.V. Veimarna, I.D. Kolpinski (coord.), Ed. Academiei de Arte a URSS, Moscova, 1960, p. 199;

Widder, Erich, *Europäische Kirchenkunst der Gegenwart, Architektur, Malerei und Plastik*, Linz, 1968.

CAPITOLUL VIII

ARHITECTURA BISERICESCĂ LA ROMÂNI DE LA ÎNCEPUTURI PÂNĂ AZI

Locașuri creștine de cult au început să se construiască pe teritoriul actual al României încă din secolul al IV-lea. Bisericile ridicate de atunci înainte până azi, în diversele regiuni ale pământului românesc, reprezintă toate stilurile de artă enumerate până acum, începând cu cel basilical și sfârșind cu diferitele forme ale stilului bizantin, adoptat în arhitectura noastră.

1. Basilici din epoca paleocreștină pe teritoriul de azi al României

Cele mai vechi locașuri creștine de cult construite pe pământul românesc aparțin *stilului basilical din epoca paleocreștină*. Cele mai multe basilici din părțile noastre au fost ridicate mai ales în Dobrogea de astăzi (vechea provincie Sciția Minor a Imperiului Roman), între secolele IV-VII, în vechile cetăți greco-romane: Tomis (Constanța de azi), Callatis (Mangalia de azi), Histria (pe malul Lacului Sinoe), Tropaeum Traiani (Adamclisi de azi), Axiopolis (lângă Cernavodă de azi), Dinogetia (satul Garvăn de azi, județul Tulcea), Argamum (Doljman), Ibida (Slava Rusă, județul Tulcea), Troesmis (Iglița, județul Tulcea), Ulmetum (Pantelimon), Noviodunum (Isaccea), Berroe (pe malul dobrogean al Dunării, lângă Dăieni, județul Constanța), Capidava (pe malul Dunării, între Cernavodă și Hârșova). Sunt în general basilici de tip elenistic, cu câte trei nave și de mici dimensiuni, construite din piatră și având uneori și diferite anexe (baptisterii, cripte sau gropnițe,

diaconicoane ș.a.). Cele mai multe au fost biserici de parohie (*basilicae ecclesiae, intra muros*), iar câteva au fost basilici cimiteriale (*extra muros*). Dărmate în cea mai mare parte de avari, în secolul al VII-lea, odată cu cetățile respective, urmele lor (temelii, resturi de ziduri, fragmente de coloane ș.a.) au ieșit la iveală în urma săpăturilor arheologice începute spre sfârșitul secolului al XIX-lea și continuate în secolul al XX-lea cu multă intensitate.

În restul țării s-au mai descoperit basilici din epoca paleocreștină în Oltenia (la Sucidava, lângă Celei) și în Banat (la Giridava-Morisena, azi Cenad).

2. Biserici pe pământul românesc înainte de întemeierea Țărilor Române

Tot în Dobrogea ni s-au păstrat și *resturile celor mai vechi biserici de stil bizantin* descoperite până acum pe teritoriul țării noastre, provenite din epoca în care această provincie era organizată ca un ducat (o *themă*) a Imperiului Bizantin (secolul al X-lea ș.u.). Este vorba despre bisericuțele săpate în masivul de cretă de la Basarabi (secolul al X-lea), bisericuța cimiterială în plan pătrat și cu cupolă, din fosta cetate romano-bizantină Dinogetia (satul Garvăn de azi, secolele X-XI) și bisericuța mănăstirească de la Cetățuia, lângă Niculițel (cea mai veche biserică în plan treflat descoperită până acum la noi), din secolele XI-XII (toate au fost descoperite în urma săpăturilor arheologice efectuate în decursul secolului al XX-lea).

Tot din epoca anterioară organizării Țărilor Românești (înainte de secolul al XIV-lea) ni s-au păstrat resturi de biserici de tipul bizantin cel mai simplu (protobizantin), construite din zid (piatră și cărămidă), la Turnu-Severin (două bisericuțe-sală, de plan dreptunghiular, despărțite în pronaos și naos terminat cu absida altarului, ambele din secolul al XIII-lea).

Aceleiași epoci și aceluiași stil aparțin, probabil, și alte biserici vechi, pe temeliiile cărora s-au ridicat cu vremea altele, ca, de exemplu, prima biserică a Mănăstirii Vodița (Vodița I, lângă Turnu-Severin), cea mai veche biserică a Mănăstirii Coșuștea-Crivelnicu (Coșuștea-Crivelnicu I,

lângă Ilovăț, județul Caraș-Severin) și biserica dintâi a Palatului domnesc de la Curtea de Argeș (înlocuită în secolul al XIV-lea cu „Sfântul Nicolae” – Domnesc).

În epoca de început al organizării statelor românești de tip feudal (secolele XIII-XIV), stilul bizantin suferă, în Muntenia și Oltenia, o scurtă și trecătoare concurență din partea stilurilor arhitectonice apusene, reprezentate prin câteva *biserici de tip romanic* și *de tip gotic*, construite sub influența dominației ungurești dinainte de 1330, dintre care două la Câmpulung (una ortodoxă de tip basilical romanic, de sub actuala biserică a Mănăstirii Negru-Vodă, în care au fost înmormântați primii Basarabi, și alta catolică, de tip gotic, din secolul al XIII-lea, înlocuită cu actuala biserică a Bărăției) și una la Turnu Severin (de tip gotic, din prima jumătate a secolului al XIV-lea).

3. Evoluția arhitecturii bisericesti în Țara Românească în secolele XIV-XIX

În Țara Românească, odată cu consolidarea organizării de stat și bisericesti (secolul al XIV-lea), stilul bizantin, deja încetățenit la noi încă din epoca dominației politice bizantine, a fost consacrat definitiv ca stil oficial de artă al Bisericii românești, organizată ca Mitropolie la 1359, sub directa dependență de Patriarhia Ecumenică din Bizanț. De acum înainte, influența Bizanțului se exercită asupra arhitecturii noastre bisericesti pe mai multe căi: fie direct, prin meșteri aduși de la Constantinopol de primii noștri voievozi, fie indirect, prin meșteri veniți din regiunile ortodoxe sud-dunărene (Bulgaria, Serbia și Muntele Athos) sau din Orient (Turcia și Armenia).

a) Cele mai vechi biserici românești de zid (piatră și cărămidă), păstrate până astăzi, sunt Bisericile „Sân-Nicoară” și „Sfântul Nicolae” – Domnesc din Curtea de Argeș, construite în epoca întemeierii Țării Românești (înainte de anul 1352). Amândouă reprezintă tipul bizantino-constantinopolitan, adică stilul bizantin cel mai pur, format întâi în capitala imperiului în epoca împăraților macedoneni (secolele IX-XI) și răspândit apoi în toată Peninsula Balcanică.

Cea dintâi are plan dreptunghiular simplu, format dintr-un pro-naos, acoperit la origine cu boltă semicilindrică transversală și surmon-tat de un înalt turn de aspect apusean, un naos acoperit cu boltă semici-lindrică longitudinală și un altar semicircular în interior și cu trei laturi la exterior, flancat de două mici nișe (absidiole) servind de proscomi-diar și diaconicon.

Cea de a doua, păstrată în întregime (restaurată între 1911-1920), fostă paraclis al Curții domnești de la Argeș, de dimensiuni mai mari, are același plan și aceeași împărțire interioară ca și „Sân-Nicoară”, dar naosul este acoperit cu patru bolți semicilindrice dispuse în cruce, în jurul unei turle cu cupolă, sprijinită pe patru pilaștri din interiorul naos-ului (plan de cruce greacă înscrisă, adică vizibilă numai la exteriorul acoperișului).

La amândouă aceste biserici, materialul de construcție (piatra și cărămida) este lăsat aparent și fără nicio podoabă decorativă decât cea rezultată din diferențele de culoare pe care le dau șirurile orizontale de piatră, alternate cu cele de cărămidă.

Prin simplitatea planului și masivitatea construcției, care îi dau un aspect de echilibru, de soliditate și de sobră eleganță, ca și prin calitatea frescelor care acoperă pereții (și dintre care multe sunt din secolul al XIV-lea), „Sfântul Nicolae” – Domnesc din orașul Curtea de Argeș este nu numai cea mai veche dintre toate bisericile românești păstrate până azi în forma lor originală, dar totodată este și monumentul cel mai de valoare al artei bizantine din țara noastră.

b) În a doua jumătate a secolului al XIV-lea, cuceririle turcești în Balcani pun capăt influenței bizantine venite direct din Constantinopol și o înlocuiesc cu cele venite prin Serbia și Bulgaria, țări în care se cre-aseră până atunci monumente importante ale artei bizantine, cu adap-tări locale. Apar astfel la noi o serie de *biserici de tip sârbo-bizantin*, ca bisericile fostelor mănăstiri Vodița II, zidită de Sfântul Nicodim pe la 1370 (azi numai ruine), Tismana, zidită puțin mai târziu (refăcută în secolele al XVI-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea), Cozia, zidită de Mircea cel Bătrân pe la 1386 (cea mai importantă și mai bine păstrată), Brădet și Cotmeana (în județul Argeș), ambele construite tot în vremea lui Mircea cel Bătrân.

Toate acestea se caracterizează prin planul treflat sau trilobat (cu abside sau sânuri rotunjite la naos), prin procedee noi de sprijinire a bolților care acoperă naosul, prin tendința spre forme mai înalte și mai zvelte și prin preocuparea pentru decorarea sau înfrumusețarea fațadelor. Sistemul sârbesc de acoperire a naosului se caracterizează prin aceea că bolta principală a naosului (turla cu cupolă) se sprijină în interior pe patru arcuri mari (două longitudinale mai înguste și două transversale mai late), dar pilaștrii care le susțin nu mai sunt în interiorul naosului, ca la „Sfântul Nicolae” – Domnesc din Curtea de Argeș, ci sunt adosați, adică alipiți de fața interioară a zidurilor laterale, lăsând astfel liber tot spațiul din naos. Acest sistem va fi adoptat definitiv, fiind generalizat la toate bisericile românești de acum înainte.

c) La începutul secolului al XVI-lea s-au creat în Țara Românească două monumente, care din punct de vedere arhitectonic par să fie opera unor meșteri constructori autohtoni, dar care în decorul sculptural al fațadelor trădează vădite *influențe orientale*, de origine turcească, armeană și georgiană. Este vorba despre biserica Mănăstirii Dealu de lângă Târgoviște, zidită de Radu cel Mare în jurul anului 1500, și vestita biserică a mănăstirii din Curtea de Argeș, zidită de Sf. Neagoe Basarab între 1512-1517, pe locul vechii catedrale mitropolitane a țării, din secolul al XIV-lea, și restaurată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, de arhitectul francez André Lecomte du Nouy. Ambele păstrează planul treflat al bisericilor de tip sârbo-bizantin, dar aduc o lărgire a pronaosului. Îndeosebi cea de a doua, cu pronaosul ei lărgit, care trebuia să devină gropniță domnească a familiei ctitorilor, și cu bogatul ei decor sculptural extern (alcătuit din brâul median, panouri cu rame de marmură, rozete, stalactitele cornișei), constituie un monument singular și unic în întreaga arhitectură bisericească răsăriteană, care a stârnit admirația poporului și a tuturor vizitatorilor.

d) O ultimă fază a influenței bizantine indirecte se exercită asupra arhitecturii noastre bisericești prin filiera Muntelui Athos, în vremea Sf. Neagoe Basarab, care, în afară de minunea de la Curtea de Argeș, a ctitorit, între altele, două *monumente de tip athonit*: biserica actuală a Mănăstirii Snagov (zidită în locul celei vechi, pe la 1517) și fosta catedrală mitropolitană din Târgoviște (dărâmată la începutul secolului al

XX-lea de arhitectul francez Lecomte du Nouy și înlocuită cu alta). Cea dintâi reprezintă de fapt o combinație a celor două tipuri anterioare dezvoltate până acum la noi: cel constantinopolitan și cel sârbesc. Ea păstrează turla principală a naosului, rezemată pe cei patru stâlpi din interiorul naosului (ca la „Sfântul Nicolae” – Domnesc din Curtea de Argeș), dar adoptă planul treflat al bisericilor de tip sârbo-bizantin (cu sânuri la naos) și manifestă tendința de a înmulți turlele. Ca element nou aduce însă un pronaos în formă de pridvor, inițial deschis pe trei laturi și sprijinit pe stâlpi (ulterior spațiile dintre stâlpi au fost umplute cu zidărie, transformând pridvorul deschis în pronaos închis). Pronaosul acesta are în mijloc, ca și naosul, patru stâlpi puternici, care susțin o turlă tot atât de mare ca și cea de pe naos. Două turle mai mici se ridică peste absidi-olele altarului la Snagov (vechea catedrală mitropolitană din Târgoviște avea în total 8 turle, dar păstra planul dreptunghiular al Bisericii „Sfântul Nicolae” de la Curtea de Argeș).

e) După Sf. Voievod Neagoe Basarab, tot cursul secolului al XVI-lea constituie faza de formare a unei școli locale în arhitectura bisericească din Țara Românească; se dezvoltă așa-numitul *stil vechi românesc* sau *muntenesc*.

S-a format adică o școală de meșteri constructori, sculptori și decoratori băștinași, care nu mai copiază modele străine, ci recurg la imitarea vechilor construcții din țară, transformând elementele străine într-un spirit nou, adaptat la gusturile, posibilitățile și condițiile locale. Se înalță astfel o numeroasă grupă de biserici de mici dimensiuni, cele mai multe la țară, și, în majoritate, ctitorii boierești. Ele au în general planul treflat de tip sârbesc (mai rar planul drept sau cruciform înscris) și proporții armonioase, fiind formate din: pronaos cu o turlă, despărțit de naos prin zid cu ușă sau prin coloane, naos cu turlă și altar semicircular, la început simplu, apoi cu cele două absidiole laterale. Ca element nou apare acum, deocamdată sporadic, la fațada de apus, pridvorul pe arcade deschise. Ca material de construcție se întrebuintează aproape exclusiv cărămida, iar decorul extern este alcătuit din: brâul median, care încinge toată biserica, despărțind suprafața fațadelor în două registre, decorate cu panouri terminate în arcade, alternanța fâșiilor orizontale de cărămizi aparente cu fâșiile de cărămizi tencuite, care înlocuiesc piatra, cele din

urmă fiind despărțite în compartimente dreptunghiulare, prin cărămizi aparente (netencuite), așezate vertical din loc în loc (câte una sau două alăturate).

Dintre bisericile mai importante de acest fel din secolul al XVI-lea, amintim: biserica fostei Mănăstiri Valea din comuna Tițești, județul Argeș (zidită de Petru Voievodul, zis Radu Paisie, la 1537), biserica din Stănești-Vâlcea (zidită în același an, de boierii Buzești), bolnița Mănăstirii Cozia (zidită la 1542 de Radu Paisie), Biserica Curtea Veche din București (zidită de Mircea Ciobanul, înainte de 1559), biserica fostei Mănăstiri Bucovăț de lângă Craiova (zidită de banul Ștefan la 1570), biserica fostei Mănăstiri Cobia (1572), biserica fostei Mănăstiri Tutana din județul Argeș (1589), biserica fostei Mănăstiri Mărcuța de lângă București (1588-1592, cu modificări ulterioare), dar mai ales biserica fostei Mănăstiri Mihai-Vodă din București (ctitorie din 1591 a lui Mihai Viteazul), la care podoaba sculpturală a fațadelor reprezintă chintesența și realizarea superbă a formelor decorative căutate până atunci.

Un monument izolat din secolul al XVI-lea este biserica domnească din Târgoviște (zidită de Petru Cercel în 1583), care imită planul vechii Mitropolii din Târgoviște.

f) Secolul al XVII-lea reprezintă o epocă de înflorire a arhitecturii noastre bisericesti, mai ales sub domnia lui Matei Basarab (1632-1653), când se zidesc o mulțime de biserici, ctitorite de domn însuși sau de boierii săi, renovându-se totodată multe dintre cele vechi. Construcțiile noi reprezintă planuri foarte variate, creând însă un tip nou de biserici, specific acestei epoci: plan simplu, dreptunghiular (mai rar trilobat), format din naos cu o singură absidă poligonală, o singură turlă-clopotniță pe bolta pronaosului (cu scară) și pridvor deschis, susținut pe coloane octogonale sau circulare. Amintim, dintre bisericile acestei grupe: biserica Mănăstirii Arnota (1633), biserica din Călinești-Prahova (1636), biserica fostei Mănăstiri Strehaia (1645), biserica fostei Mănăstiri Brebu-Prahova (1650), Plumbuita de lângă București (1647) – toate, ctitorii ale lui Matei Basarab –, biserica Mănăstirii Polovragi (ctitoria marelui postelnic Danciu Pârcălabul, din 1653), biserica din Golești, județul Argeș (ctitoria din 1646 a marelui vistier Stroe Leurdeanu). Un monument aparte din această epocă este Biserica Stelea din Târgoviște, ctitoria lui

Vasile Lupu din 1645, care reprezintă un exemplu de pricepută îmbinare a elementelor muntenești cu cele moldovenești (turle pe baze duble, dintre care una stelată, sistemul dublu de arcuri pentru sprijinirea turlelor, nervuri de piatră în formă de funie răsucită, chenare cu baghete încrucișate la uși și ferestre, tendință de înălțare), influențe dintre care unele vor fi adoptate și la alte biserici muntenești posterioare.

Între 1656-1659 se zidește *biserica Mitropoliei din București* (actuala Catedrală Patriarhală), care reprezintă o nouă interpretare a planului bisericii Sfântului Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș (plan treflat, pronaos lărgit, cu 12 stâlpi, patru turle), la care adaugă în plus pridvorul deschis, sprijinit pe stâlpi puternici de zid (restaurată în 1960).

g) A doua jumătate a secolului al XVII-lea marchează o nouă etapă în evoluția stilului românesc, prin monumentele ctitorite de boierii Cantacuzini (biserica Mănăstirii Cotroceni, Biserica Doamnei și Biserica Colțea din București, biserica veche a Mănăstirii Sinaia, biserica din Filipeștii de Pădure (Prahova), biserica din Fundenii-Doamnei de lângă București), care se disting printr-o atenție sporită pentru decorația interioară și exterioară și îndeosebi prin bogata ornamentație a motivelor florale care îmbracă coloanele din pridvor și pronaos și chenarele de uși și ferestre. Ele constituie premise ale *stilului românesc* numit „brâncovenesc”, care înflorește sub domnia Sfântului Constantin Brâncoveanu (1688-1714) și care reprezintă desăvârșirea sau maturizarea stilului autohton și totodată suprema realizare a geniului muntenesc în arta construcției bisericesti. Monumentele brâncovenești se caracterizează prin armonia și eleganța proporțiilor și prin bogata lor podoabă sculpturală, cu unele influențe noi, apusene, ale stilului Renașterii. Ele au în general planul triconc, cu clopotniță pe pronaos și pridvor deschis în față, sprijinit pe stâlpi frumos sculptați. Cităm, dintre ele, biserica Palatului brâncovenesc de la Mogoșoaia din 1688 (care păstrează încă planul dreptunghiular și caracteristicile bisericilor lui Matei Basarab), Mănăstirea Hurezi cu întregul ei complex arhitectonic (1691 ș.u.), biserica Curții domnești din Doicești (județul Dâmbovița, 1706), Biserica „Sfântul Gheorghe” – Nou din București (1707, refăcută în secolul al XIX-lea), biserica Schitului Surpatele-Vâlcea (1706), biserica Mănăstirii Mamul (1696), biserica de azi a Mănăstirii Govora (1711) ș.a.

Seria monumentelor de tip brâncovenesc se continuă și după sfârșitul domniei Sfântului Constantin Brâncoveanu (martirizat de turci la 15 august 1714). Astfel, la un an după moartea mucenicească a domnitorului, s-au finalizat lucrările de ridicare a bisericii Mănăstirii Antim din București (ctitoria Sf. Antim Ivireanul). Acesteia i-au urmat: Mănăstirea Văcărești (ctitoria lui Nicolae Mavrocordat, ridicată între 1716-1722, demolată în 1986), Biserica Crețulescu din București (1722), Biserica Stavropoleos din București (1724-1730), considerată drept ultima realizare de seamă a stilului brâncovenesc.

h) Decadența economică și socială (fărămițarea feudală), care caracterizează epoca domniilor fanariote, aduce cu sine și decadența artei noastre bisericești. Totuși, în restul secolului al XVIII-lea se clădesc încă biserici de mici dimensiuni, dar apreciable prin proporțiile lor juste, prin eleganța formelor și coloritul de bun gust al decorului interior și exterior.

Ele au fie plan treflat, fie plan dreptunghiular (mai ales la țară), pro-naos lărgit, cu clopotniță, pridvor deschis pe stâlpi și fațade decorate cu obișnuitul brâu median, arcaturi polilobate sau în arcade frânte, panouri dreptunghiulare din ciubuce aplicate și uneori medalioane pătrate sau circulare. Dintre acestea amintim, în București, Biserica Scaune (1705), Mântuleasa (1734), „Sf. Elefterie” – Vechi (1744), Batiște (1764), „Sfântul Ștefan” (1768), iar în restul țării: biserica Schitului Balamuci de lângă Căldărușani (1752), Biserica Râfov (județul Prahova, 1742), biserica din Pietroșița (județul Argeș, 1765-1767), Biserica „Toți Sfinții” din Râmnicu Vâlcea (1764), „Sfinții Îngeri” din Curtea de Argeș (1710), biserica din Scăueni-Berislăvești (1796) ș.a. Restul bisericilor din această epocă poartă semnele evidente ale decadenței artistice, care se va agrava în secolul al XIX-lea.

4. Evoluția arhitecturii bisericești în Moldova, în secolele XIV-XIX

În Moldova, arhitectura bisericească a avut o dezvoltare proprie, deosebită de cea din Țara Românească. Ea are la bază elementul

autohton, adică arta meșteșugarilor locali, concretizată în vechile și modestele biserițe de lemn, care le-au precedat pe cele de piatră și zid (vezi mai departe). Peste acestea s-au adăugat influențe străine, dintre care cea fundamentală pentru formarea stilului moldovenesc este cea bizantină, manifestată în planul predominant al bisericilor (treflat sau drept) și în împărțirea lor, în sistemul de acoperire prin bolți și în multe dintre elementele decorului extern. Elementele stilului bizantin au fost combinate însă în Moldova cu influențe apusene: romanice la început, apoi gotice, mult mai numeroase și mai persistente decât în Țara Românească. Acestea din urmă au dat stilului moldovenesc unele dintre caracteristicile sale specifice: contraforții care sprijină zidurile, nervurile de piatră ale bolților, tendința de înălțare a bisericilor, elemente decorative ale sculpturii în piatră (profilele de socluri, chenarele de uși și de ferestre, pietrele mormântale și chivotele sau baldachinele de deasupra mormintelor ctitoricești), forma acoperișului turelilor și clopotnițelor ș.a. Dinspre răsărit, Moldova primește influențe armenesti, de asemenea mai bogate și mai statornice decât în Țara Românească, vizibile mai ales în sistemul arcurilor piezișe și în elemente de decor extern, menite să strâmteze și să înalțe turele bisericilor.

a) Nu ni s-au păstrat în Moldova urme de monumente anterioare întemeierii ei. Cele mai vechi biserici moldovene de zid, ajunse până la noi, sunt din epoca întemeierii Moldovei (mijlocul secolului al XIV-lea): „Sfântul Nicolae” din Rădăuți (probabil ctitorie a lui Bogdan Întemeietorul, din 1359) și „Sfânta Treime” din Siret, probabil ctitoria lui Lațcu Vodă (restaurată). Cea dintâi reprezintă o sinteză a celor trei stiluri de artă care se concurează la început în Moldova: cel romanic (tradus în planul basilical cu trei nave longitudinale și cu galerie continuă deasupra celor laterale), cel gotic (vizibil în contraforții de sprijin și în arcurile încrucișate ale cadrelor de uși și ferestre) și cel bizantin (respectat în împărțirea tradițională a bisericii, în pronaos, naos și altar); un pridvor închis i s-a adăugat sub Alexandru Lăpușneanu (secolul al XVI-lea). Cea de a doua reprezintă prototipul bisericilor de mai târziu: planul treflat simplu (ca la biserica dobrogeană, din secolele X-XII, de la Niculițel), pronaos strâmt și dreptunghiular, acoperit cu boltă semicilindrică transversală, și naos acoperit cu calotă sferică.

Bisericile zidite în epoca lui Alexandru cel Bun (prima jumătate a secolului al XV-lea), ca Moldovița veche, „Sfântul Nicolae” din Poiana Siretului sau vechiul Humor, au fost înlocuite în secolul al XVI-lea cu ctitorii noi și nu ni se mai păstrează din ele decât ruine.

b) *Epoca Sfântului Ștefan cel Mare* (a doua jumătate a secolului al XV-lea și începutul secolului al XVI-lea) aduce, cu aproape un secol mai devreme decât în Țara Românească, maturizarea și închegarea unui stil arhitectonic propriu și original: *stilul moldovenesc*, care se distinge prin caracteristici specifice bisericilor moldovenești, ca, de exemplu, sistemul „moldovenesc” al supraînălțării bolților (turlor) în interior prin suprapunerea arcurilor încrucișate (în diagonală) și prin bazele stelate de la exterior, sau bogatul decor extern al fațadelor, obținut prin utilizarea inteligentă a materialelor de construcție: piatra (brută și de talie), cărămida (simplă sau smălțuită) și uneori ceramica.

Prima ctitorie mare a Sfântului Ștefan, Putna (1466-1484), a fost fundamental refăcută în secolele XVII-XVIII, încât biserica de azi nu mai reprezintă construcția originală. Bisericile rămase până azi în forma lor inițială reprezintă planuri și forme de construcție foarte variate. Unele au planul drept, de tip arhaizat-romanice, fără sânnuri și fără turlă (ca la „Sfântul Nicolae” Rădăuți): Dolhești (ctitoria hatmanului Șendrea din 1481), Bălinești (ctitoria logofătului Tăutu din 1499), Volovăț (ctitoria lui Ștefan din 1500-1502). Altele au planul treflat (trilobat), ca la „Sfânta Treime” din Siret sau vechea Moldovița, dar adaugă o turlă pe naos: Pătrăuți (1487), „Sfântul Ilie” din Suceava (Ițcani, 1488), Voroneț (1488), „Precista” din Bacău (1491), „Sfântul Nicolae” din Dorohoi (1495), Popăuți (1496), dar mai ales „Sfântul Gheorghe” din Hârlău (1492), care este monumentul cel mai reprezentativ al epocii Sfântului Ștefan, remarcabil mai ales prin frumusețea decorului fațadelor. Altele reprezintă un tip mixt, rezultat din combinarea celor două tipuri anterioare (dreptunghiular și trilobat). La exterior, acestea au planul drept, fără turlă, iar în interior sunt acoperite cu calote și unele dintre ele în interior au mici abside sau sânnuri rotunjite, scobite în grosimea pereților laterali ai naosului, au arcuri și console treptate, iar unele au arcuri piezișe. Dintre acestea fac parte bisericile din: Borzești (1493-1494), Piatra Neamț (1497-1498), Cotnari, Arbore (ctitoria lui Luca Arbore din

1502-1503), Reuseni (1503-1504). Un tip aparte îl reprezintă biserica principală a Mănăstirii Neamț (1497), de plan treflat, mult alungit prin adăugarea exonartexului (pridvorului închis) la fațada de vest a pronaosului și a unei noi încăperi între pronaos și naos, destinată mormintelor ctitoricești (gropnița sau camera funerară). Această încăpere nouă o găsim apoi și la Dobrovăț (1504), care are însă plan dreptunghiular.

c) Dezvoltarea artistică din epoca Sfântului Ștefan se continuă în tot cursul secolului al XVI-lea, atingând apogeul sub Petru Rareș, când stilul moldovenesc evoluează, realizându-se un nou tip de biserică la care se generalizează gropnița de la Neamț și se adaugă tainița (ascunzătoarea sau camera tezaurului) de deasupra ei. Elementul nou și caracteristic al bisericilor lui Petru Rareș este *pridvorul deschis*, adăugat la fațada de vest, și minunata *pictură exterioară*, care înlocuiește decorul sculptural al fațadelor de până atunci⁹². Prin aceste caracteristici, biserici ca Probota (1530), Humor (1530), Moldovița (1532), „Sfântul Dimitrie” din Suceava (1534, cu pridvor închis), Sucevița (ctitoria Movileștilor, 1582-1584) constituie nu numai podoabe alese ale arhitecturii noastre religioase, ci și monumente unice în întreaga artă bisericească din Răsărit.

După creațiile mai puțin importante din a doua jumătate a secolului al XVI-lea (ca Bistrița și Slatina lui Alexandru Lăpușneanu, 1554 și 1561), arta arhitectonică a Moldovei își trăiește ultima ei epocă de înflorire în secolul al XVII-lea, când creează monumente în care, pe elementele vechi, se altoiește o puternică influență orientală, de origine caucaziană și arabă, venită prin Rusia și concretizată în superbul decor sculptural de piatră de la Dragomirna (ctitoria mitropolitului Anastasie Crimca din 1609) și mai ales de la „Sf. Trei Ierarhi” („Trisfetitele”) din Iași (ctitoria lui Vasile Lupu din 1639), cu copiile lor de la Solca (ctitoria lui Ștefan Tomșa din 1612), Bârnova din Iași (1626-1629), Cetățuia (ctitoria lui Ioan Duca Vodă din 1672).

d) Dar încă de la sfârșitul secolului al XVI-lea începe decadența stilului moldovenesc în arhitectură, prin alterarea lui cu influențe noi, venite mai întâi din Țara Românească. Biserici zidite de acum înainte, ca Galata (ctitoria lui Petru Șchiopul, 1584), Aroneanu (1594, din Iași), Secu (1602),

⁹² Vezi în *Liturgică generală*, vol. II, la capitolul *Pictura suprafeței exterioare a zidurilor bisericii*.

Barnovschi din Iași (1624), „Adormirea” din Ițcani, înlocuiesc zidul despărțitor dintre gropniță (pronaos) și naos cu o triplă arcadă sprijinită pe doi stâlpi, măresc numărul ferestrelor din naos și altar, largesc pridvorul în sensul lățimii bisericii (ca la biserica lui Neagoe din Argeș) și schimbă decorul moldovenesc al fațadelor cu motive ornamentale muntești (brâul median, arcade oarbe, firide dreptunghiulare și rotunde).

Începând de la mijlocul secolului al XVII-lea, o serie nouă de influențe eterogene, de astă dată venite din Apus (prin Polonia), alterează și mai mult unitatea vechiului stil autohton (moldovenesc) prin motivele neoclasiche care ornează fațadele de la Golia (1650-1660, din Iași). Combinate cu cele de stil baroc și cu cele mai vechi, de proveniență munteană, acestea dau naștere unui amalgam de decor exterior, altoit pe construcții din secolul al XVIII-lea, care mai păstrează încă arhitectura și împărțirea interioară a bisericilor românești, ca la „Sfinții Teodori” din Iași (1761), „Sfântul Gheorghe” (vechea catedrală mitropolitană) din Iași (1761), Talpalari din Iași, Berzunți (județul Bacău, 1774).

Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea un nou curent de artă neoclasică, venit de astă dată prin Rusia, creează câteva biserici ca: Rotunda din Lețcani (1793, cu naos de formă rotundă), „Sfântul Spiridon” din Iași (reconstruită la 1804) și Frumoasa de lângă Iași (refăcută la 1836), socotită ca ultimul monument de seamă al arhitecturii moldovenești.

5. Arhitectura bisericească în Țara Românească și Moldova în secolele XIX-XX

Secolul al XIX-lea înseamnă, atât în Țara Românească, cât și în Moldova, dispariția aproape totală a vechiului stil românesc din arhitectura bisericească, sub năvala copleșitoare a influențelor occidentale și a celor rusești (acestea din urmă fiind vizibile mai ales în Moldova, în tendința de înmulțire a turelor de diverse forme, mai ales cepi-forme). În nordul Moldovei, arhitectul austriac Romstörfer restaurează câteva monumente de artă, ca Putna (în forma din secolele XVII-XVIII), „Sfântul Gheorghe” din Suceava (de la începutul secolului al

XVI-lea), Mirăuții din Suceava (în forma din secolul al XVII-lea) ș.a., cu oarecare respect pentru vechiul stil moldovenesc. În schimb, în Țara Românească, în epoca domnitorilor Barbu Știrbei și Gheorghe Bibescu, arhitecți ca austriacul Schlatter, fără nicio înțelegere față de valorile artei bizantine și românești, refac într-un stil neogotic hibrid, la modă pe atunci în Austro-Ungaria, biserici vechi, ca Bistrița din Oltenia (secolele XV-XVI), Tismana, Arnota, Antim și „Sfântul Spiridon” din București, desfigurându-le și modificându-le substanțial formele inițiale. Opera de falsificare a înfățișării originare a vechilor noastre monumente este continuată, după Unirea Principatelor (1859), de arhitectul francez André Lecomte du Nouy, care „restaurează”, printr-o fătuială modernă, unele vechi ctitorii, fără să le dărâme (mănăstirea lui Neagoe de la Curtea de Argeș și „Trisfetitele” de la Iași), dar dărâmând pe altele, pentru a le reface din materialele vechi, în forme cu totul noi sau prea puțin asemănătoare cu cele vechi (Mitropolia din Târgoviște, „Sfântul Nicolae” – Domnesc din Iași, „Sfântul Dimitrie” din Craiova ș.a.).

Cât privește bisericile noi, construite în această perioadă, ele reprezintă, din punct de vedere arhitectonic, ori simple copii neizbutite ale unor modele mai vechi, ori amalgamuri hibride, neomogene, de influențe eterogene diverse (mai ales apusene, gotice și neoclasiche sau baroce), altoite artificial pe vechiul fond bizantin și românesc. Chiar cele de mari proporții și realizate cu mijloace costisitoare (ca Mitropolia nouă din Iași, „Sfântul Spiridon” – Nou și Domnița Bălașa din București ș.a.) sunt lipsite de proporții, de unitate de stil și de valoare artistică sau, chiar când sunt realizate mai izbutit din punct de vedere arhitectonic, ele nu reflectă arhitectura românească genuină.

Sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea aduc Renașterea nu numai a stilului național în arhitectura civilă (prin arhitecți ca Ion Mincu), ci și a celui bizantino-românesc în arhitectura noastră bisericească, datorită arhitecților și istoricilor de artă grupați în jurul fostei Comisii a Monumentelor Istorice (Nicolae Iorga, Grigore Cerkez, N. Ghika-Budești ș.a.). Sub înțeleapta conducere a acestora se ridică din ruine și se restaurează în formele lor originare (sau cât mai apropiate de acestea) monumente de preț ale vechii noastre arte bisericești, ca „Sfântul Nicolae” din Curtea de Argeș, Cozia, Snagovul, Mihai-Vodă și Curtea

Veche din București, o mare parte din bisericile moldovene ale Sfântului Ștefan. Totodată, sub conducerea unor arhitecți ca Petre Antonescu, N. Ionescu-Berechet ș.a., se clădesc biserici-catedrale și parohiale monumentale, care revin la formele arhitecturii clasice bizantine sau reproduc monumentele cele mai izbutite ale stilului național muntenesc (brâncovenesc) ori moldovenesc („Sfântul Elefterie” – Nou și „Sfânta Vineri” – Grivița din București, catedrala mitropolitană din Sibiu, catedrala din Târgu Mureș, catedrala arhiepiscopală din Constanța ș.a.).

În zilele noastre, opera de restaurare și conservare a vechilor noastre monumente de artă bisericească a fost o vreme intensificată, realizându-se restaurări definitive și pricepute ale multora dintre vechile noastre monumente de artă bisericească, lăsate până azi în ruină (Mănăstirea Brâncoveni din Romanâți, Govora, Mănăstirea Dealu, Plumbuita de lângă București, Mitropolia veche din Iași, Catedrala Patriarhală din București și paraclisul alăturat, Neamț, Sucevița, Moldovița, Arbore, Biserica Domnească din Târgoviște, Biserica Neagră din Brașov, catedrala fostei Mitropolii catolice din Alba Iulia).

6. Arhitectura bisericească la românii din Transilvania.

Bisericile de lemn

În Transilvania, din cauza situației de robie în care au fost ținuți românii până la 1918, nu s-a putut dezvolta o artă arhitectonică ortodoxă în aceeași măsură cu cea din Țara Românească și Moldova, iar modestele biserici românești de zid construite aici au suferit, mai mult decât cele din restul țării, influența bisericilor romanice și gotice ale naționalităților conlocuitoare.

a) Cele mai vechi biserici ortodoxe care ni s-au păstrat în Transilvania sunt cele de piatră, din ținutul Hunedoarei și Zarandului, construite în secolele XIII-XIV. Ca plan și structură acestea sunt foarte variate. Unele dintre ele (ca cea din Densuș⁹³, de lângă orașul Hațeg) amintesc

⁹³ Vezi pliantul *Biserica de la Densuș*, editat de Direcția Monumentelor Istorice a Comitetului de Stat pentru Construcții, Arhitectură și Sistematizare, Ed. Meridiane, București, 1966.

monumente mult mai vechi din arhitectura creștină orientală (naos aproape pătrat, acoperit cu turlă de tip romanic pe bază cubică și susținută pe patru stâlpi puternici de piatră așezați în mijlocul navei și legați între ei prin arcuri centrate, altar semicircular, cu o încăpere dreptunghiulară pe latura de sud); altele (ca cele din Strei, Cinciș și „Sânta Măria” – Orlea, azi calvină reformată) sunt alcătuite dintr-o navă dreptunghiulară acoperită cu boltă semicilindrică, cu absidă dreptunghiulară la est, acoperită cu calotă sau boltă cu nervuri, și un turn-clopotniță înalt la vest, influențe vizibile ale stilului romanic, de tip lombard, cu unele influențe gotice. Atât la Strei, cât și la Densuș s-au folosit ca materiale de construcție pietre din vechile construcții daco-romane învecinate. Același plan îl are Biserica Seghiște și cea din Remetea (lângă Beiuș) cu deosebirea că altarul este semicircular. Biserica din Gura-Sada (aprox. 1300) are forma unui patrubol acoperit cu bolți cilindrice și calote, peste care se ridică o turlă prismatică, pătrată, acoperită cu o calotă suspendată.

În a doua jumătate a secolului al XIV-lea, Sfântul Nicodim și ucenicii lui din Țara Românească zidesc biserica Mănăstirii Prislop, singura biserică de tip treflat (cu turlă pe naos) din Transilvania (refăcută în secolele XVI-XVIII). Celelalte biserici mănăstirești sau parohiale, atestate de documente în aceeași vreme (mănăstirea din Cuhea, mănăstirea din Peri, mănăstirea ortodoxă din Scorei, întemeiată de Mircea cel Bătrân la 1391, Biserica „Sfânta Parascheva” din Rășinari, zidită de Radu I ș.a.), au dispărut demult.

În decursul secolului al XV-lea, bisericile din Criscior (ctitoria jupânului Laslău Bălea din 1404), Ribița (zidită de jupânul Vladislav și jupânița Stana, 1417), Zlatna (1424, refăcută) continuă planul și formele celor din secolul anterior (turn-clopotniță la fațadă, naos și altar dreptunghiular), cu influențe gotice. Elemente gotice (contraforturi, cadre de uși și ferestre, nișe în arc frânt) găsim și la vechea biserică de zid din Roșcani (Hunedoara), construită probabil tot în secolul al XIV-lea sau al XV-lea și refăcută la 1766⁹⁴. Biserica „Sângeorgiu” (1409) din Strei are

⁹⁴ Coriolan PETRANU, „Un vechi monument istoric: Biserica din Roșcani”, în vol. *Omagiu I.P.S.S. Nicolae Bălan*, Sibiu, 1940, pp. 643-646.

planul în cruce, cu un turn lanternă peste punctul de întretăiere a brațelor crucii (plan asemănător, în cruce greacă, cu turlă scundă pe naos și altar semicircular, are și biserica Mănăstirii Săraca sau Sumig, din Banat, lângă Șemlacul Mic, tot din secolul al XV-lea). Biserica fostei Mănăstiri Râmeț (1487) adoptă planul bizantin drept (fără turlă), adăugând la fațada de vest un turn masiv de apărare, cu trei etaje. Din aceeași epocă datează Biserica „Sfântul Nicolae” din Hunedoara (plan de cruce greacă înscrisă în dreptunghi, cu turn clopotniță masiv la fațada de vest).

De la sfârșitul secolului al XV-lea sau începutul secolului al XVI-lea datează unele biserici ctitorite de Sf. Ștefan cel Mare în nordul Transilvaniei, ca cea din Feleac (lângă Cluj, 1489, restaurată) și cea din Vad (stil moldovenesc, plan treflat, cu refaceri și adaosuri ulterioare) și de voievozii Țării Românești în sud, ca cele ale Sf. Neagoe Basarab de la „Sfântul Nicolae” – Șchei din Brașov și de la Zărnești (1515) sau cea a lui Radu de la Afumați, din Geoagiu (mult transformată ulterior). Ctitoriile ulterioare din sudul Transilvaniei, ale voievozilor Țării Românești din secolul al XVII-lea, ca biserica din Porcești a lui Matei Basarab sau bisericile brâncovenești din Sâmbăta, Poiana Mărului și Făgăraș (cu hramul „Sfântul Nicolae”, ridicată în 1697), aparțin tipului muntenesc din epocile respective, cu unele note caracteristice regiunilor în care sunt zidite. Din același secol avem însă și biserici transilvănene de piatră sau de zid, ridicate de ctitori localnici, cu planul longitudinal al bisericilor de lemn, ca cele din Bucium-Făgăraș (1603), Sârbi-Suseni din Maramureș (1665), Silvașul de Sus (1665), Cluj-Mănăstur (1696). Același plan îl adoptă în general și bisericile de sat din secolele următoare, ca cea din Avrig (secolul al XVIII-lea). Cât privește bisericile mănăstirești anterioare secolului al XVII-lea (în număr de peste 180), ele au dispărut toate, fiind dărâmate sau arse de persecutorii catolici, mai ales la 1761 (de generalul Bucow) și 1782 (de împăratul Iosif), salvându-se numai cele unite și câteva din cele ortodoxe mai vechi (amintite mai înainte).

b) Dar, fără îndoială, monumentele cele mai caracteristice și mai de valoare pentru arhitectura religioasă a românilor transilvăneni sunt *bisericile de lemn*. Foarte numeroase în toată regiunea munților și mai ales în Maramureș și Crișana, ele preced arhitectura de zid și de piatră, deși dată fiind lipsa de rezistență a materialului lemnos, din care sunt

făcute, nu ni s-au putut păstra exemplare prea vechi (despre una dintre bisericile din Ieud-Maramureș se pretinde că ar fi din anul 1364, iar o biserică din Apșa de Mijloc ar fi fost construită la anul 1400, chiar dacă exemplarele cele mai vechi, sigur dateate, provin din secolele XVII-XVIII). Construite de obicei pe coline care domină satele și împrejurimile, aceste biserici sunt ridicate pe o temelie (un soclu) din pietre sau pe tălpi groase din lemnul cel mai durabil (stejar, tisă). Pe un plan de cele mai multe ori dreptunghiular (mai ales treflat), corpul lor este alcătuit dintr-o singură navă, despărțită transversal în două încăperi (pronaos sau tindă și naos) și terminată totdeauna spre răsărit printr-o absidă mai îngustă decât nava, de formă dreptunghiulară ori poligonală (cu trei, patru sau mai multe laturi), rareori circulară. Pereții laterali sunt făcuți din bârne solide, de stejar, carpen, frasin, fag, tisă sau gorun, așezate orizontal și îmbinate la colțuri în mod ingenios și solid; pe dinăuntru, acestea sunt fățuite cu un strat de tencuială, spre a primi pictura. Pronaosul este acoperit cu tavan drept, iar naosul, de obicei cu boltă semicirculară în sensul lungimii, este făcut din bârne așezate în lung și susținute uneori de arcuri dublouri transversale. Un portic deschis, sprijinit pe stâlpi, se întinde fie numai pe fațada de vest, fie pe cea de sud (unde, în acest caz, este și intrarea), fie pe laturile de sud și vest, sau pe ambele fațade laterale. Acoperișurile, din șindrilă, sunt foarte înalte, în două sau mai multe pante (fețe) repezi, spre a înlesni scurgerea apei și a zăpezilor, și cu streșini joase și largi, spre a proteja corpul clădirii (bisericile maramureșene au și o poală continuă, sub nivelul acoperișului principal, pentru a proteja ferestrele joase și scunde).

Ceea ce deosebește însă bisericile de lemn transilvănene de cele din alte părți ale țării și constituie punctul de greutate al artei lor constructive este *turnul-clopotniță* ridicat peste pronaos. De o înălțime considerabilă în raport cu restul edificiului, el țâșnește deasupra acoperișului ca un adevărat turn de catedrală gotică, dând părții superioare a bisericilor un aer exotic. Executate cu o artă îngrijită, mai ales în Maramureș – unde găsim și cele mai numeroase, mai vechi și mai splendide realizări ale arhitecturii bisericesti de lemn (Fildul de Sus, Bârsana, Cuhea, Ieud, Apșa de Jos, Josani) –, aceste turnuri-clopotnițe sunt alcătuite dintr-o bază în formă de turlă prismatică cu patru laturi, peste care se ridică un

foișor deschis pe stâlpi (camera clopotelor), terminat printr-un elegant coif piramidal, înalt și ascuțit, ca o săgeată care vrea să străpungă cerul, având în vârf o cruce de metal înfiptă în bulbi minusculi; uneori (mai ales în Bihor, Cluj și Sătmar) coiful este încadrat, la bază, de patru mici turnulețe. Fără îndoială, aceste turnuri trădează o influență a artei culte occidentale de stil gotic, dar ele reprezintă de fapt interpretări românești reușite ale modelelor străine și realizări meritorii ale artei constructive populare. Există și turnuri de tip baroc, mai scunde și de o înfățișare mai greoaie.

O ornamentație sculpturală bogată, variată și lucrată cu îndemănare, îmbracă, la multe dintre bisericile transilvănene de lemn, capetele grinzilor care susțin acoperișul, stâlpii și cosoroaba pridvorului, chenarele de uși (portalurile) și ferestre, nervurile bolților (imitând pe cele de piatră ale bisericilor gotice) cu creștături minunate și motive populare de veche tradiție (forme geometrice, flori sau stele încercuite, ramuri, motivul solar, roza vânturilor, rozete, șarpele, frânghia răsucită) sau împrumutate din arta mai nouă a bisericilor de piatră (frunza de viță, frunza și vrejul de acant, laleaua ș.a.).

Biserici de lemn se află și în celelalte regiuni ale țării (Oltenia, Muntenia și Moldova), în afară de Transilvania, dar mai puține (numai în părțile de munte și de deal) și de o arhitectură mult mai arhaică (mai puțin evoluată) și mai simplă decât cele din Transilvania, fiind lipsite de turnul-clopotniță al acelorora. Au plan dreptunghiular, cu sau fără turlă, în Oltenia și Muntenia (Grămești-Vâlcea, Ștefănești și Zătrene-Vâlcea) și plan mai des treflat în Moldova, unde ele caută să imite mai mult arhitectura bisericilor de zid atât la exterior, cât și în interior (biserica de lemn de la Putna, adusă de la Volovăț, bisericile din Broșteni, Reditu, Itrinești, Bistricioara-Neamț, Brusturi, Dragomirești-Neamț, Vama și Horodnicul de Jos – județul Suceava).

Construite de meșteri țărani, care își transmit din tată în fiu meșteșugul artei lor, cu procedee tehnice păstrate dintr-o adâncă vechime, bisericile de lemn reprezintă monumente ale artei noastre pur populare și totodată documente ale celei mai vechi arte constructive la români.

Putându-se demonta și reface ușor, unele dintre ele au fost transportate din locul de baștină în alte părți (ca cele refăcute de Patriarhul

Justinian la Techirghiol, la Dragoslavele și la Suești-Cermegești). Trei au fost aduse în Muzeul Satului din București, ca exemplare ale artei arhitectonice populare (una din Dragomirești, județul Maramureș, 1727, alta din Râpciuni, din Moldova, 1773, și alta din Turea, județul Cluj, secolul al XVIII-lea).

BIBLIOGRAFIE

Antonescu, P., *Arhitectura religioasă la români. Cele mai vechi biserici*, București, 1907;

Barnea, I., „Cultura în cuprinsul mitropoliei Ungro-Vlahiei. B. Artele”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVII (1959), 7-10, pp. 856-888;

Barnea, I., „Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul R.P.R.”, în: *Studii Teologice*, X (1958), 5-6; XII (1960), 3-4; XVII (1965), 3-4;

Barnea, I., *Nouvelles considérations sur les basiliques chrétiennes de Dobroudja*, București, 1948;

Barnea, I., „Roman-byzantine basilicae discovered in Dobrogea between 1948-1958”, în: *Dacia* (Serie nouă), II (1958);

Balș, G., „Bisericile lui Ștefan cel Mare”, în *Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice*, XVIII (1926);

Balș, G., *Bisericile moldovenești din veacul al XVI-lea*, București, 1928;

Balș, G., *Bisericile moldovenești în veacurile XVII și XVIII*, București, 1933;

Brătulescu, V., „Biserici din Maramureș”, în *Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice*, XXXIV (1941), fasc. 107-110;

Bréhier, L., „L'art roumain”, în: *Journal des Savants*, 1925, 9-10, trad. N. Ghika-Budești, în *Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice*, XVII (1924), fasc. 39-40;

Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice, București, 1908-1945;

Comarnescu, Petru, *Îndreptar artistic al monumentelor din Nordul Moldovei (arhitectura și fresca în secolele XV-XVI)*, București, 1962;

Constantinescu-Iași, P., *Evoluția stilului moldovenesc*, Iași, 1927;

- Constantinescu-Iași, P., *Influențe ale arhitecturii vechi rusești asupra vechii arhitecturi românești*, București, 1951;
- Dragomir, S., „Vechile biserici din Zarand și ctitorii lor din secolele al XIV-lea și al XV-lea”, în *Anuarul Comisiei Monumentelor Istorice*, Cluj, 1930, pp. 223-264;
- Ghika-Budești, N., *Evoluția arhitecturii în Muntenia și Oltenia*, Partea I: *Originile și înrâuririle streine până la Neagoe Basarab*, București-Vălenii de Munte, 1927; Partea a II-a: *Vechiul stil românesc din veacul al XVI-lea*, 1931; Partea a III-a: *Veacul al XVII-lea*, 1933; Partea a IV-a: *Noul stil din veacul al XVIII-lea*, 1936;
- Ghika-Budești, N., „L'ancienne architecture religieuse de la Valachie. Essai de synthèse”, în *Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice*, XXXV (1942), fasc. 1-2;
- Henry, P., *Les églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI-e siècle. Architecture et peinture* (text și album), 2 vol., Paris, 1930;
- Ionescu, Gr., „Byzance et l'architecture religieuse en Roumanie”, în: *Balkanica* (București), VI (1943), pp. 307-332;
- Ionescu, Gr., *Istoria arhitecturii în România*, 3 vol., București, 1963, 1965;
- Ionescu, Gr., *Relatare asupra istoriei arhitecturii românești*, București, 1954;
- Iorga, N., Balș, G., *Histoire de l'art roumain ancien*, Paris, 1922 (învechită);
- Metesș, Ștefan, *Din istoria artei religioase române*, vol. I, Cluj, 1929;
- Metesș, Ștefan, *Istoria Bisericii românești din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1935;
- Metesș, Ștefan, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936;
- Niculescu, Corina, „Începuturile artei feudale din țara noastră, în lumina ultimelor descoperiri arheologice”, în: *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, 1959, I, p. 47 ș.u.;
- Oprescu, G., *Arta românească în epoca feudală*, București, 1957;
- Petranu, Coriolan, *L'art roumain de Transylvanie*, vol. I (text), București, 1938;
- Petranu, Coriolan, *Bisericile de lemn din județul Arad*, Sibiu, 1927;

Petranu, Coriolan, *Monumentele istorice ale județului Bihor*, vol. I: *Bisericile de lemn*, Sibiu, 1931;

Petranu, Coriolan, *Bisericile de lemn ale românilor ardeleni în lumina aprecierilor străine recente*, Sibiu, 1934;

Petre, Năsturel, „Arhitectura în Țările Române de la începutul ei până la mijlocul veacului al XIX-lea”, în: *Mitropolia Banatului*, XI (1961), 5-6, pp. 44-58 (prezentare sumară);

Popa, Atanasie, „Biserici vechi de lemn românești din Ardeal”, în *Anuarul Comisiei Monumentelor Istorice. Secția Transilvania*, Cluj, 1930-1931;

Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare, M. Berza (coord.), Ed. Institutului de Istoria Artei al Academiei Române, București, 1958;

Scurtă istorie a artelor plastice în Republica Populară Română: Artă românească în epoca feudală, G. Oprescu (ed.), Ed. Institutului de Istoria Artei al Academiei Române, București, 1957;

Vătășanu, V., *Vechile biserici românești de piatră din jud. Hunedoara*, Cluj, 1930;

Vătășanu, V., *Istoria artei feudale în Țările Române*, vol. I, București, 1959;

Zaloziecky, Vlad R., *Gotische und Barocke Holzkirchen in der Karpathen-Ländern*, Wien, 1926.

CAPITOLELE IX-X

LOCAȘURI DE CULT SECUNDARE (AUXILIARE), ÎN VECHIME ȘI ASTĂZI

În afară de bisericile sau locașurile principale și propriu-zise de adunare și de cult ale creștinilor, în care se săvârșește în chip normal și obișnuit cultul oficial public al Bisericii, desfășurarea vieții religioase creștine a făcut necesară și construirea altor locașuri de cult, de o importanță secundară, auxiliare bisericilor, folosite pentru săvârșirea unor anumite acte de cult sau pentru satisfacerea unor trebuințe speciale, permanente ori temporare, din viața religioasă a comunităților întregi sau a unor grupuri de credincioși. Acestea sunt: *cimitirele*, *martiriile* (bisericile martirilor), *baptisteriile*, *paraclisele* și *clopotnițele*. Unele dintre ele (martiriile și baptisteriile) au fost specifice cultului Bisericii vechi, celelalte sunt folosite până azi.

1. Cimitirele

a. *Cimitirele ca locuri de cult în creștinism*. După bisericile propriu-zise, dintre locurile de cult, rolul cel mai de seamă l-au jucat în istoria vieții religioase creștine, mai ales în epoca paleocreștină, cimitirele sau locurile de înmormântare și diversele monumente funerare de care se leagă atât cultul morților, în general, cât și cultul sfinților și, îndeosebi, al martirilor.

Credința creștină în eternitatea sufletului și în învierea morților a făcut să se dea grijii față de cei morți o importanță mai mare în creștinism decât la păgâni și chiar decât la evrei. Moartea era pentru creștini

doar un somn (cf. *Ioan* 11, 11-13), din care cei „adormiți” se vor deștepta la trâmbița Arhanghelului, care va vesti cea de a doua Venire a Domnului (cf. *1 Tesaloniceni* 4, 13 ș.u.). Această concepție se reflectă în însuși termenul care indică, în limbajul creștin, locul de înmormântare: *cimitir* (κοιμητήριον, de la κοιμάσθαι - *a dormi*, lat. *coemeterium* și *accubitorium*, *sepulcrum*, fr. *cimetière*) și care la origine înseamnă: *loc de dormit* (repaus), *dormitor* (germ. *Friedhof* - *loc de pace*)⁹⁵. De aici, și grija deosebită pe care creștinii au arătat-o de la început față de trupurile morților și cu care ei îndeplineau riturile funebre, deoarece trupul – după concepția creștină – este copărtaș cu sufletul, atât în viața aceasta, cât și la răsplata sau osânda de după învierea generală.

În ceea ce privește modul de pregătire a trupurilor celor decedați și de înmormântare a lor, riturile funerare care însoțeau moartea și înmormântarea, precum și modul de construire a locașurilor de veșnică odihnă, creștinii au continuat să procedeze ca și cei dinaintea lor, adoptând obiceiurile păgâne sau iudaice, cu care erau familiarizați (afară de incinerare). De aceea, monumentele funerare creștine sunt și cele mai vechi care ni s-au păstrat; ele transmit, în mare parte, procedeele de construcție și de decorare, formele și concepțiile artei funerare păgâne, de origine străveche.

Mormintele creștinilor erau la început, ca și cele ale păgânilor, de două feluri: *familiale* și *particulare*. Ele se aflau de o parte și de alta a drumurilor, în afara zidurilor de incintă ale cetăților, sau în cuprinsul proprietăților particulare. Proprietarii respectivi admiteau să fie înmormântați pe terenurile lor destinate pentru aceasta (numite *areae* sau *cariere de nisip*) și alți coreligionari, care nu făceau parte din familiile lor.

Comunitarismul (traiful în comun al) primilor creștini și apoi înmulțirea numărului martirilor în perioada persecuțiilor au făcut să apară și să se dezvolte treptat *cimitirele comune*, care vor deveni regulă generală în creștinism. Astfel de cimitire existau și mai înainte, însă mai

⁹⁵ „De aceea se și cheamă locul acesta *cimitir*, ca să știți că cei răposați și depuși aici nu sunt morți, ci sunt culcați și dorm” (Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia despre numele cimitirului și despre Sfânta Cruce*, 1, în PG 49, col. 393); cf. FERICITUL IERONIM, *Epistola* 75 (alias 29), 1, în PL 22, col. 686: „Neque enim mors, sed dormitio et somnus appellatur” („La creștini, moartea nu este moarte, ci adormire și se numește somn”).

mult pentru săraci și pentru sclavi; dar în cursul perioadei paleocreștine ele se înmulțesc și se formează, fără deosebire de clasă socială, în jurul mormintelor de martiri sau în jurul unor cimitire particulare (familiale) mai vechi, continuând să poarte uneori multă vreme numele proprietarului de la început⁹⁶.

Atât mormintele particulare, cât și cele comune erau puse sub ocrotirea legilor romane, care socoteau orice mormânt un *locus sacer* (*loc sfânt*) sau *religiosus*, devenit prin aceasta inviolabil (de aici și denumirea de *sacrarium* sau *sanctuarium*, dată uneori și cimitirelor creștine, mai ales celor cu morminte de martiri). De acest privilegiu legal au beneficiat și creștinii din epoca prigoanelor, construind, pe cât posibil, morminte și cimitire proprii, separate de cele ale păgânilor⁹⁷.

După modul de construcție, mormintele din epoca paleocreștină se împart în două mari categorii:

- Morminte și cimitire *subterane* (*hipogee*), care nu se văd la suprafața solului, și

- Morminte și cimitire *sub divo*, adică necropole săpate în pământ, la suprafața solului și acoperite în diverse feluri.

b) *Mormintele subterane particulare* (*sepulcrum*) sau *hipogeele* se întâlnesc atât în Răsărit, cât și în Apus, fiind săpate în cavități subpământene artificiale ori naturale (grote, peșteri, depresiuni, de mică adâncime). Ele aveau două forme principale: *loculus* și *arcosolium*.

Loculus (*locus sepulturae*) era o nișă (fridă) orizontală (paralelă cu suprafața solului), de formă dreptunghiulară și săpată, în sensul lungimii, într-un perete subteran vertical. Forma și dimensiunile erau cele ale trupurilor respective, care erau așezate pe spate. Singura latură deschisă a nișei se astupa cu o placă de marmură (piatră) sau cu cărămizi, care se prindeau pe margine cu mortar, închizând mormântul ermetic. Pe placă se săpa de obicei inscripția funerară care indica numele mortului, vârsta

⁹⁶ La Cartagina, cimitirul (*area*) în care a fost înmormântat Sfântul Ciprian s-a numit multă vreme *area Macrobiani Candidiani*, după numele procuratorului căruia aparținea terenul.

⁹⁷ „Deși putem îngădui să viețuim la un loc cu păgânii, totuși la moarte nu putem să avem părtășie cu dânsii” (TERTULIAN, *Despre idololatrie*, 14, în PL 1, col. 758); cf. SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Epistola* 68 (*Despre Vasilide și Marțial*), în PL 3, col. 1066-1067. Cf. M. BESNIER, „Églises chrétiennes et collèges funéraires”, în vol. *Mélanges Albert Dufourcq*, 1932, pp. 9-19.

și anul morții, iar uneori și ocupația (calitatea) lui sau numele celui care a făcut mormântul, precum și diverse inscripții (*In pace, Sit tibi terra levis*, 'Εν εἰρήνῃ κοιμησὶς αὐτῆς sau *In pace dormitia eius*).

Asemenea morminte, izolate sau în grupuri, sunt obișnuite mai ales în Apus; de obicei, fiecare conține câte un singur trup (κοιμητήριοι μονόσωμων).

Arcosolium (de la *arcus* și *solium* - tron, sicriu) era tot un *loculus*, care avea însă latura superioară tăiată în formă de arc (orb), care se boltea deasupra mormântului, în adâncime, încât placa de închidere se așeza orizontal deasupra mormântului, între ea și marginea superioară a nișei rămânând deci un spațiu liber. Obișnuite la început mai ales în Orient, asemenea morminte se înmulțesc treptat, către sfârșitul secolului al II-lea și la Roma, unde ele indică morminte de o importanță deosebită. Astfel de morminte aflăm mai ales în regiunile grecești; unele dintre ele (în Insulele Sicilia și Malta) adăpostesc mai multe morminte (nișe) sub același arc (*bisomus*, *trisomus* ș.a.), luând uneori înfățișarea unui baldachin de proporții mai mari, care adăpostește morminte (nișe) dispuse câte două față în față.

Un tip mai rar de mormânt subteran este așa-numitul *mormânt-masă* (*sepulcrum a mensa*, *Tafelgrab*), în formă de sarcofag fix, care, în loc de arc, are deasupra laturii superioare o nișă dreptunghiulară, care servea ca loc pentru depunerea mâncărilor pentru pomeni, a candelor sau lumânărilor aprinse, iar când este vorba despre morminte martirice, piatra de deasupra mormântului servea ca altar (sfântă masă), pe care se puneau Darurile pentru Sfânta Liturghie.

O formă deosebită au mormintele subterane familiale din Palestina, unde exista din vechime obiceiul de a se îngropa morții în peșteri situate în grădini sau pe proprietăți particulare (cf. *Facerea* 23; *4 Regi* 21, 18). Aici mormintele aveau de obicei forma unui cuptor, fiind săpate pe trei din cele trei laturi ale unei încăperi pătrate sau dreptunghiulare (*cubiculum*), săpată în stâncă. Această încăpere servea pentru ospetele și ofrandele funerare, având pe latura liberă scara de acces, formată din trepte tăiate în stâncă, iar uneori și un mic vestibul, care servea pentru riturile funerare, intrarea fiind închisă de o piatră rotundă, care se putea înlătura prin rostogolire. Uneori se săpa în pereții camerei sepulcrale un

fel de bancă sau postament, pe care se așeza trupul mortului, înfășurat în giulgiu.

O astfel de înfățișare trebuie să fi avut mormântul Mântuitorului, săpat de Iosif Arimateianul într-o grădină apropiată de locul răstignirii; deși conținea un singur loc, el trebuie să fi avut dimensiuni destul de mari (cf. *Matei* 27, 59-60; *Marcu* 15, 46; *Ioan* 19, 40-42). Asemenea necropole, mai mari sau mai mici, tăiate în stâncă au fost descoperite în ultimul timp în preajma Ierusalimului, unele dintre ele datând chiar din epoca apostolică.

În celelalte regiuni din Orient (Siria, Asia Mică) și din Africa de Nord, mormintele subterane sunt mai rare și de obicei în formă de arcosolii, cu sau fără camere funerare. Cele mai cunoscute sunt: mormântul lui Eusebiu, în Konakaja din Siria (acoperit cu o piatră sculptată ca un capac de sarcofag) și mormintele celor șapte tineri din Efes (arcosolii săpate în peștera cu același nume, de lângă Efes).

Morminte subterane izolate (particulare) s-au păstrat și în insulele grecești (Delos, Milo și Lesbos), pe teritoriul Greciei continentale de azi (la Teba și Delfi), iar în Insula Cipru (în apropiere de Pafos, la locul numit astăzi *Peșterile grecilor*) se află un întreg cimitir antic, de origine păgână, dar folosit de creștini și format din încăperi și galerii săpate în stâncă.

c) *Cimitirele subterane din catacombe*. Cele mai numeroase și mai bine cunoscute cimitire subterane sunt însă cele din *catacombe* (de la *ad catacumbas* - la adâncitură, vâlcea), adică acele rețele de galerii subpământene, pline de morminte, săpate de creștini mai ales în epoca persecuțiilor, pentru îngroparea morților lor (numai incidental ele au servit uneori și ca loc de refugiu și de săvârșire a cultului). Cele mai multe, mai mari și mai celebre catacombe sunt cele săpate de groparii creștini (*fossore*, κοπιᾶτοι)⁹⁸ în subsolul terenului din jurul Romei, format dintr-o rocă granuloasă (tuf vulcanic), ușor de tăiat și cioplit, dar destul de rezistentă. În jurul Romei se află circa 35-40 de catacombe creștine cunoscute (explorate) până acum, care se întind pe un vast perimetru

⁹⁸ Vezi în urmă, la capitolul despre *Slujitorii bisericești inferiori*, p. 155 ș.u. Inscripțiile și picturile din catacombe ne-au păstrat chiar numele și chipul unor *fossore*, ca Diogenes (în Catacomba Domitillei din Roma). Există și catacombe săpate și folosite tot ca cimitir, atât de evrei, cât și de păgâni.

din afara zidurilor de incintă ale vechii cetăți (zidul lui Aurelian), de-a lungul căilor de acces în Roma, deoarece legea romană a celor 12 table (*Lex duodecim tabularum*) nu permitea înmormântarea în interiorul orașelor: *Hominem mortuum in urbe ne sepelito neque urito* („Omul mort să nu fie îngropat, nici ars în cetate”). Ele poartă în general numele proprietarilor creștini cărora au aparținut la început terenurile respective sau numele martirilor principali înmormântați în ele: Catacomba (Cimitirul) Priscillei, a Lucinei, a Domitillei, a lui Pretextat, Catacomba „San-Sebastiano” (care a adăpostit temporar moaștele Sf. Ap. Petru și Pavel), Catacomba lui Calixt⁹⁹. Toate treceau cu timpul în proprietatea comunităților creștine (a Bisericii).

Catacombele acestea au înfățișarea unor lungi coridoare subterane (*ambulacri*), de obicei strâmte (rareori depășesc lărgimea de 1 m), unele mai scunde, altele mai înalte, tăiate vertical în pereții de stâncă, la diverse adâncimi (de la 4-8 m până la 10-15 m sub pământ), încrucișându-se unele cu altele, iar uneori suprapunându-se unele peste altele, la nivele deosebite, în același cimitir (aceeași catacombă), ca un uriaș și complicat labirint.

Lungimea totală a coridoarelor cunoscute până acum (unele s-au prăbușit sau nu li se cunoaște încă locul de acces) atinge aproximativ 1.000 km, iar suprafața lor aproape 250 ha. O scară de acces, cu trepte, conducea la aceste coridoare. Deasupra lor, din loc în loc, sunt străpungeri (coșuri) strâmte, care comunică cu suprafața solului, pentru luminarea și aerisirea interiorului (*luminaria*, *lucernaria*). De-a lungul coridoarelor, pe ambele laturi, se înșiră morminte săpate în stâncă, sub formă de *loculus* sau *arcosolium* (vezi mai înainte) și suprapuse unele peste altele, în șiruri orizontale, ca sertarele unui dulap (uneori până la 14 rânduri). De regulă, fiecare nișă (*loculus*) cuprinde un trup; sunt însă și firide (morminte) în care, pentru economisirea spațiului, se așezau două sau mai multe trupuri și care poartă denumirea de *loculus bisomus* (cu două trupuri), *trisomus* (cu trei trupuri), *quadrisomus* (cu patru trupuri) etc.¹⁰⁰ Firidele cu un singur trup sunt de regulă mai largi spre cap și

⁹⁹ O listă completă, la Henri LECLERCQ, „Catacombes”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 2429-2430.

¹⁰⁰ Pentru mormintele (gropnițele) cu mai mult de patru trupuri adormite, arheologii întrebuițează denumirea de *polyandrum*.

mai strâmte la picioarele mortului, iar cele cu două trupuri sunt drept-unghiulare, trupurile fiind așezate unul cu capul spre picioarele celuilalt. S-au calculat aproximativ la 7 milioane trupurile morților înmormântați în catacombele Romei, dintre care circa un milion și jumătate ar fi trupuri de martiri. Mormintele acestora au de regulă forma de *arcosolii* (morminte arcuite, boltite); nișa arcuită de deasupra lor servea ca altar pentru slujbele sfinte săvârșite în catacombe la aniversările anuale ale martirilor respectivi. În unele dintre ele s-au găsit și instrumentele de tortură folosite pentru uciderea martirilor, precum și vase mici (sticlute) cu miros de sânge sau cu urme din sângele martirilor respectivi.

Din loc în loc, unele coridoare se lărgesc, formând încăperi sau săli mai mari, în care sunt îngropate familii întregi (morminte familiale), sau care conțin morminte de martiri ori grupe mai mari de morminte; acestea se numesc *cubicula* (*cubiculum* - *dormitor*, *loc de odihnă*, *cimitir*). Mormintele din ele au de obicei forma de *arcosolii* (ceea ce indică importanța lor). Cele mai mari și mai importante dintre aceste încăperi sunt cunoscute sub denumirea de *cripte* (de la *κρύπτω* - *a ascunde*), cea mai cunoscută dintre ele fiind *Cripta papilor* din Cimitirul lui Calixt, unde au fost înmormântați aproximativ nouăzeci de episcopi ai Romei din secolul al III-lea. Unele dintre cripte au fost transformate în adevărate biserici de dimensiuni mai mici (biserițe, paraclise sau *capele*), menite pentru săvârșirea Sfintei Euharistii la aniversările anuale ale martirilor respectivi; cea mai cunoscută dintre acestea este *Capella graeca* din Catacomba Priscillei (secolul al II-lea), numită așa pentru că are inscripții grecești și cunoscută prin minunatele ei picturi în frescă. În unele dintre cubiculele mai largi sau în camere sepulcrale deosebite găsim și *sarcophage* de marmură, împodobite cu sculpturi, aparținând mormintelor celor mai bogați.

Pereții unora dintre galeriile catacombelor – și mai ales ai criptelor – sunt consolidați cu bucăți de zidărie, tencuiți și împodobiți cu picturi foarte prețioase pentru studiul iconografiei creștine vechi (Catacomba Domitillei și cea a Priscillei, cu Capela grecească).

În epoca persecuțiilor, catacombele au fost folosite exclusiv ca cimitire (locuri de înmormântare), mai rar ca locuri de refugiu sau de adunare pentru cult. După triumful creștinismului, ele continuă încă o

bucată de vreme să fie folosite ca gropnițe, datorită dorinței multora de a fi înmormântați aproape de sfinții martiri (*ad sanctos, ad martyres, ad catacumbas*), pentru a beneficia și ei de rugăciunile și slujbele sfinte ce se făceau la mormintele martirilor. Multe dintre ele au fost reparate, consolidate și împodobite, devenind locuri de pelerinaj pentru vizitarea și cinstirea moaștelor de martiri pe care le conțineau; un merit deosebit și-a dobândit în acest sens Papa Damasus (366-384). Capelele interioare (din *cubicula*) devenind neîncăpătoare pentru mulțimile de pelerini, se zidesc acum, mai ales la intrările catacombelor principale, biserici cimiteriale mai mari, închinat martirilor venerați mai mult (ca Sfântul Pavel, Sfântul Laurențiu, Sfânta Agnese); când aceste biserici se înalță deasupra mormintelor de martiri, ele iau denumirea de *confessio* sau *martyrium* (vezi mai departe). În jurul lor se vor forma cu timpul cimitire noi, la suprafața pământului (*sub divo*).

În cursul secolelor VI-VIII, catacombele sunt jefuite și deteriorate de barbarii care atacau Roma. În secolele VIII-IX, o mare parte dintre osemintele martirice înmormântate în ele au fost luate și transportate în bisericile dinăuntru cetății sau în altele, nou zidite, în diferite părți ale creștinătății. Cu timpul, catacombele sunt uitate și lăsate în părăsire, până în secolul al XVI-lea, când interesul general pentru antichitățile clasice le repune în atenția cercetătorilor, dintre care s-a distins mai ales Antonio Bossio († 1629) cu lucrarea lui *Roma sotterranea* (*Roma subterană*). Interesul pentru cercetarea și studiul lor merge crescând până în zilele noastre; în secolul al XIX-lea s-a dedicat acestui studiu mai ales Giovanni Battista de Rossi († 1894), privit cu adevărat ca *părintele arheologiei creștine*¹⁰¹.

Catacombe mai puține și mai mici, cu cimitire creștine subterane, se află și în alte părți ale lumii creștine, în afară de Roma: în Italia, la Neapole (Catacomba „Sfântul Iulian” – „San Gennaro” –, care are morminte în formă de puț, adică săpate în paviment), în Sicilia, la Siracusa (Catacomba „San Giovanni”, cu camere sepulcrale în formă de clopot și

¹⁰¹ Giovanni Battista DE ROSSI, *La Roma sotterranea cristiana*, 3 vol., Roma, 1864, 1867, 1877; *Aperçu général sur les catacombes de Rome et description du modèle d'une catacombe...*, Paris, 1867; *Imaginae selectae Deiparae Virginis in coemeteriis subterraneis udo depictae*, Romae, 1863 ș.a.

morminte săpate în pereți sau în podea), la Palermo, Agrigento, Catania ș.a., în Insula Malta (catacombe din secolele IV-VI, cu morminte în formă de cuptor, de influență oriental-iudaică, cea mai importantă fiind „San Paolo”), în Grecia (Insula Milos, cimitir subteran cu circa 1000 de morminte, dintre care unele în formă de puț), în Africa de Nord, la Sallakta și Hadrumet (în Tunisia), la Cyrene (în Libia), la Karmuz (lângă Alexandria, în Egipt), în Palestina (necropolă subterană în fața Grotei Nașterii de la Betleem), la Palmyra (catacombă semitică, cu morminte în formă de cuptor), la Cinci Biserici în Ungaria, la Kerci în Crimeea, în Franța, la Marsilia (Cripta „Sfântul Victor”) ș.a.

Un fel de necropole subterane (hipogee) s-au descoperit și la noi, în cadrul complexului arheologic de la Basarabi, unde parte din galeriile săpate în dealul de cretă în decursul secolului al X-lea conțin morminte.

Un fel de cimitire subterane comune sunt și *cavourile* sau *criptele* de sub unele biserici mănăstirești (transformate uneori în paraclise funereare sau cimiteriale), în care se păstrează osemintele călugărilor răposați sau chiar ale unor personalități de seamă (episcopi, laici cu merite bisericești) și unde se fac serviciile funebre pentru pomenirea morților. O astfel de peșteră renumită este cea a Lavrei de la Kiev.

d. *Cimitire creștine la suprafața pământului (sub divo)* există încă din epoca persecuțiilor, mai ales în regiunile unde nu puteau fi săpate catacombe sau hipogee, dar ele încep să se înmulțească începând din secolul al IV-lea, de când catacombele încetează să mai fie locuri de îngropare pentru creștini. Avem atât morminte izolate (particulare sau familiale), cât și cimitire comune. Cele mai multe sunt formate din morminte individuale, dar unele (mai ales la Roma) sunt săpate și în formă de puț în adâncimea solului, cu mai multe locuri, dispuse în etaje, ca și în catacombe, și zidite în cărămidă (astfel de morminte purtau denumirea de *formae, loculi intra formas*). Sicriele (coșciugele) se făceau din lemn, metal (plumb) și piatră sau marmură (sarcofage). Uneori găsim sarcofage așezate la suprafața solului, unele fiind adăpostite de un mic acoperiș în formă de baldachin, sprijinit pe mici coloane sau stâlpișori de piatră și numite *tegurium* sau *ciborium*. Unele dintre aceste vechi sarcofage constituie monumente interesante ale sculpturii în piatră, prin măiestria cu care sunt împodobite (ca Mausoleul Liviei Primitiva din

Cimitirul Vaticanului, din secolul al II-lea, azi la Muzeul Luvru din Paris, sau cel al lui Iunius Bassus, găsit în criptele vaticane, datând din secolul al IV-lea).

Cimitirele comune se formează la început tot în jurul bisericilor cimiteriale ridicate deasupra mormintelor de martiri sau conținând moaște de martiri. Cimitirele erau de obicei împrejmuite cu zid, iar pe morminte se puneau, după obiceiul păgân, *stele funerare*, cu inscripții (κύππος, *cippus*, fr. *cippe*) dintre care unele sunt de mare importanță istorică, arheologică sau artistică (epitaful episcopului frigian Abercius/Averchie din secolul al III-lea și cel al lui Pectorius din Galia, secolul al IV-lea).

Dintre cele mai vechi cimitire creștine *sub divo* (secolele II-IV și secolele IV-VI), păstrate până azi, amintim pe cele de la Roma (Cimitirul lui Callist, Cimitirul Sfântului Syriaeus, al Sfintei Constanța ș.a.), cimitirele formate în jurul mormintelor Sfinților Petru și Pavel, unul la Criptele vaticane, altul pe Via Ostia, de la Manastirine și Marusinae, lângă Salone (în Dalmația), de la Nola în Calabria (format în jurul Mormântului și Martiriului Sf. Felix de Nola), de la Sirmium în Polonia, Mitrovița în Serbia de azi, de la Porto Gruara (fost Iulia Concordia) în Italia, lângă Veneția, descoperit în 1873, din Galia („Saint-Gervais” la Viena și „Saint-Irénée” din Lyon), altele la Autun și Tours, unde a fost înmormântat Sfântul Martin, la Korykos în Isauria (Asia Mică), la Dana (în Siria) și în Irlanda (acestea din urmă, dintr-o epocă mai târzie, din secolul al VI-lea înainte); numeroase sunt însă mai ales în Africa de Nord, unde ele poartă denumirea de *areae* (*ad sepulcra* sau *arenariae*): la Cartagina, Cherchel (Cezareea Mauritaniei) și Tipassa (Sainte Salsa), Tibessa, Damous-El-Karita, Orleansville (Algeria) ș.a.

Cele mai multe sunt săpate în teren stâncos, iar unele au și monumente funerare peste morminte (mausolee, capele funerare, *memoriae* sau *cellae memoriae*) care stau la originea bisericilor cimiteriale de mai târziu. Importante, mai ales pentru numărul mare al paracliselor funerare pe care le cuprind (aproape 200), sunt vestitele necropole din Egipt de la El-Bagawat, Mănăstirea „Sfântul Mina”, Baouit și Akhman. Asemenea cimitire vechi, din epoca paleocreștină, ca și cele de mai târziu, s-au descoperit în ultima vreme și pe teritoriul românesc de azi,

mai ales în Dobrogea: la Mangalia (vechea Callatis), cimitir din secolele IV-V, la Piatra-Frecăței (fosta cetate greacă Berrhoe, imens cimitir din secolele III-XI, cu o biserică cimiterială), pe dealul Draca de la Satul Nou, lângă Ostrov, județul Constanța (cimitir antic din secolul al IV-lea), cimitirele românești de lângă Suceava din secolele XV-XVI, necropola daco-romană (străromână) de la Izvoru (Giurgiu, din secolul al VIII-lea), cimitirul de la Ciurbrud (Aiud) din secolul al X-lea ș.a.

La început, cimitirele comune se formează tot în afara orașelor, deoarece vechea interdicție a Tabelor Romane, de a înmormânta înăuntrul orașelor, rămâne încă în vigoare, fiind reînnoită de Adrian, Dioclețian și Justinian¹⁰². Cu toate acestea, cimitirele pătrund pe încetul înăuntrul orașelor, pe urma moaștelor de martiri; în secolul al VI-lea găsim cimitire în incinta Romei. Către anul 800, împăratul Leon anulează orice restricție în alegerea locului de înmormântare sau în amplasarea cimitirelor, care pot să fie atât în interiorul, cât și în afara orașelor (*tam intra civitatem quam extra*). În Apus, primul sinod din Braga (Spania), la anul 563, permite înmormântarea în jurul bisericilor parohiale și chiar în atriumul sau porticul lor (în pronaosul exterior sau pridvor).

În Răsărit, deși Justinian reînnoiește interdicția pentru îngroparea morților în biserici, pe urma martirilor începură a fi înmormântați în biserici mai întâi împărații, apoi episcopii (Biserica „Sfinții Apostoli” din Constantinopol a fost gropnița împăraților bizantini și a patriarhilor constantinopolitani din secolele IV-XV, începând cu Sf. Constantin cel Mare, cel dintâi împărat, care, cu aprobarea Bisericii, a dispus să fie înmormântat în această biserică¹⁰³), iar mai târziu clericii în general și citorii bisericilor, stareții de mănăstiri și chiar laicii cu diferite merite bisericesti¹⁰⁴. Cât privește restul credincioșilor, căutau să fie îngropați

¹⁰² *Codex Justinianus*, I, III, *Titulus XLIV*, 1, 12: „Mortuorum reliquias [...] intra civitatem condi, iam pridem vetitum est”, în *Corpus Juris Civilis*, E. HERMANN (ed.), Pars altera, Lipsiae, 1875, p. 219.

¹⁰³ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, IV, 70, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, trad. R. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 187.

¹⁰⁴ Un sinod apusean din Tribur, 892, încearcă zadarnic să oprească înmormântarea laicilor în biserici: „Deinceps nullus laicus in ecclesia sepeliatur”, în *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XVIII, J.D. MANSI (ed.), Paris-Leipzig, 1901, col. 141.

măcar aproape de biserică, și de aceea mai toate cimitirele vechi se formează în jurul bisericilor.

Cu timpul, se îngăduie din nou familiilor celor distinși să-și facă cimitire *particulare* sau *familiale*, deși unele sinoade apusene târzii au căutat să interzică aceasta. Aceste morminte sunt de obicei încadrate în monumente funerare, ridicate peste ele (mausolee) după modelul celor păgâne, ridicate peste mormintele eroilor, având de obicei forma de construcții circulare (rotundă) sau octogonale. Unele dintre mausoleele păstrate până azi constituie monumente prețioase ale vechii arte funerare (ca Mausoleul Sfintei Constanța din Roma, secolul al III-lea, Mausoleul Gallei Placidia din Ravena, secolul al V-lea, ș.a.¹⁰⁵).

Cimitirele comune (obștești) au rămas însă regulă generală și ele au continuat a se forma și dezvolta mai departe în jurul bisericilor, dată fiind dorința creștinilor de a fi înmormântați cât mai aproape de locul pe care se aduce necurmat Sfânta Jertfă atât pentru vii, cât și pentru cei morți. Vizitarea mormintelor, aducerea aminte de cei morți și înălțarea rugăciunilor de mijlocire pentru ei era astfel înlesnită celor care frecventau locașul sfânt. Legi civile și bisericești au asigurat în Evul Mediu inviolabilitatea mormintelor și a cimitirelor. Împărații au extins, în vechime, dreptul de azil al bisericilor și la cimitire, iar violarea mormintelor era privită ca sacrilegiu și pedepsită aspru, atât de legile civile, cât și de canoanele bisericești¹⁰⁶.

În Apus, Carol cel Mare a interzis arderea cadavrelor (cremațiunea, incinerarea), care rămăsese încă în uz în unele locuri. Dar, începând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, incinerarea a fost restabilită, întrucât administrarea cimitirelor și a obiceiurilor funerare a trecut din grija exclusivă a Bisericii, în cea a autorităților de stat. Cimitirele încep a fi din nou mutate la periferia orașelor, continuând a rămâne în jurul bisericilor mai mult în așezările rurale. Cimitirele urbane au excelat, în

¹⁰⁵ Cel al Sfintei Împărătese Elena, de pe Via Labicana din Roma (secolul al IV-lea) se păstrează în ruine.

¹⁰⁶ Canonul 66 al Sf. Vasile cel Mare, Canonul 7 al Sf. Grigorie de Nyssa, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, ³2005, pp. 421, 457; *Codex Justinianus*, I, IX, Titulus 19 (*De sepulcre violato*), în *Corpus Juris Civilis*, E. HERMANN (ed.), Pars altera, pp. 596-597.

general, prin grija cu care au fost amenajate și împodobite mormintele personalităților ilustre îngropate în ele (eroi naționali, oameni de cultură și de știință, oameni politici ș.a.). Dorința de a perpetua amintirea acestora a făcut ca mormintele lor să fie însemnate și împodobite cu diverse monumente comemorative (mausolee, mici paraclise cimiteriale, statui sau grupuri statuare, cruci memoriale, diferite alte monumente), dintre care unele reprezintă opere de valoare ale artei funerare creștine, datorate unor sculptori celebri. Încadrate în spații verzi și flori, acestea au făcut din cimitirele respective adevărate parcuri de recreație și muzee de artă în aer liber. Amintim, între acestea, Cimitirul Campo Santo din Genova (Italia), Campo Santo din Milano, Cimitirul Père-Lachaise din Paris (ridicat în 1804), la noi, Cimitirul Bellu din București ș.a.

Cimitirul rămâne, în tot cazul, un loc venerabil pentru noi, creștinii, locul unde odihnesc morții noștri și în care noi ne îndeplinim datoriile religioase sau rituale și tradiționale față de ei. Caracterul lui de loc de cult se vede și din aceea că, în unele Biserici, există și o slujbă de sfințire a cimitirului nou (mai întâi în Apus, apoi în Răsărit, la ruși, ruteni, polonezi, tradusă și la noi, dar încă neîncadrată oficial în *Evhologhiu* sau *Molitfelnic*)¹⁰⁷.

BIBLIOGRAFIE

Aigrain, R., *Archéologie chrétienne*, Paris, 1941, p. 44 ș.u.;

Beyer, O., *Die katakombenwelt*, Tübingen, 1927;

Barnea, I., *Arta funerară paleocreștină*, în vol.: *Curs de Istoria artei paleocreștine* (dactilografiat, pentru studenții masteranzi ai Institutului Teologic din București), București, 1957-1958;

Barnea, I., „Monumente de artă creștină, descoperite pe teritoriul Republicii Populare Române”, în: *Studii Teologice*, V (1953), 5-6, XII (1960), 3-4; XVI (1964), 3-4;

¹⁰⁷ Pr. Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor TARNAVSCHI, † NECTARIE COTLARCIUC (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929, p. 876; P. PROCOPOVICIU, *Rânduiala slujbei sfințirii cimitirului*, Chișinău, 1942.

- Clédat, Jean, „Baouit”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, II (1910), col. 203-251;
- Diaconu, P., „Un cimitir creștin din sec. al IV-lea descoperit la Mangalia”, în: *Glasul Bisericii*, XXIII (1964), 7-8, pp. 712-23;
- Dongen, J., „Art funéraire et cimetières chrétiennes”, în: *Les Questions liturgiques et paroissiales*, XVI (1931), 6 (94), pp. 306-312;
- Eisenhofer, L., *Handbuch der katholischen Liturgik*, vol. I, Freiburg, 1912, pp. 335 ș.u.;
- Hertling, L., Kirschbaum, E., *The Roman Catacombs*, Ed. Darton, Longman et Todd, London, 1960;
- Hilenreiner, K., Sambeth, F., Hindringer, R., Hofmann, R., „Friedhof”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV (1930-1938), col. 187-190;
- Kaufmann, K.M., *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn, ³1922;
- Kirsch, G.P., *Le catacombe romane*, Paris, 1932;
- Kollowitz, Johannes, „Coemeterium”, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, III (1957), col. 231 ș.u.;
- Leclercq, H., „Catacombes”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, II, 2 (1910), col. 2376-2441;
- Leclercq, H., „Cimitière”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 1625-1665;
- Leclercq, H., „El-Bugaouât”, în: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, vol. II, col. 31-32;
- Leclercq, H., *Manuel d'Archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII-e siècle*, vol. I, Paris, 1907, pp. 217-334, 495-528;
- Many, S., *Praelectiones de locis sacris*, Paris, 1904;
- Marrucchi, G., *Le catacombe romane* (operă postumă), Roma, 1933;
- Martigny, J., „Catacombes”, „Cimitières”, „Sépultures”, în *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, ³1889;
- Mitrofanovici, Vasile Pr., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor Tarnavski, Nectarie Cotlarciuc (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929, pp. 235-237;
- Moulart, *De sepultura*, Louvain, 1862;
- Naz, N., Crouzil, L., „Cimitière”, în *Dictionnaire de Droit Canonique*, III (1938), col. 729-745;

- Schultze, V., *Grundriss der christlichen Archäologie*, Gütersloh, 1934;
 Wulff, O., *Altchristliche und byzantinische Kunst*, vol. I: *Die altchristliche Kunst*, Berlin, 1918;
 Sotiriu, G., *Arheologia creștină și bizantină* (în grec.), vol. I, Atena, 1942.

2. Martiriile (bisericile martirilor)

a. *Ce erau martiriile?* Un rol deosebit de important au jucat, în istoria vieții religioase și a artei paleocreștine din secolele IV-VI, locașurile de cult numite *martyria* (μαρτύριον¹⁰⁸, *martyrium*, *confessio*, *memorium*¹⁰⁹, *basilica*¹¹⁰, *martyrum*). Acestea erau biserițe (paraclise sau cripte), ridicate în cinstea și spre pomenirea sfinților mucenici, fie peste mormintele lor, pe care le cuprindeau în ele, fie peste sarcofagul (sicriul) cu moaștele martirice, în cazul când acestea fuseseră transportate în alt loc decât cel al morții sau al înmormântării. În jurul lor se adunau creștinii pentru a aduce omagiul lor de cinstire memoriei mucenicilor respectivi, atât în zilele aniversării anuale a muceniei lor (γενέθλια, *natalitia*), cât și cu alte ocazii și împrejurări legate de cultul sfinților martiri¹¹¹.

Originea martiriilor trebuie căutată în acele altare fixe de pe mormintele martirilor mai importanți, îngropați în catacombe (altare numite *arcosolia*), și în camerele funerare scobite sau zidite în jurul acestora, numite *martyrium*, *titulus* sau *confessio* și amenajate sau transformate cu timpul în adevărate biserițe (paraclise sau capele) subterane, de diverse forme, cunoscute îndeobște sub denumirea de *cripte*¹¹². Astfel de cripte s-au

¹⁰⁸ Termen întrebuințat de Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia a II-a la Epistola întâi către Tesaloniceni*, în PG 62, col. 407: „Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, καὶ ἐν τοῖς μαρτυρίοις προκἀθνται τῶν προφυλαίων οἱ πένητες...” („Căci pentru aceasta și în biserici, și în martirii, cei săraci stau așezați în fața ușilor...”).

¹⁰⁹ La FERICITUL AUGUSTIN, *Comentarii la Psalmul 65* (*Enarratio in Psalmum 65*), n. 4; *Comentarii la Psalmul 118*; *Cuvântarea 30*; *Despre cetatea lui Dumnezeu* (*De civitate Dei*), XXXI, 10.

¹¹⁰ La OPTAT DE MILEVE, *Despre schisma donatiștilor*, III, 5, IV, 3, în PL 11.

¹¹¹ Vezi capitolul *Despre sărbătorile sfinților*, p. 334.

¹¹² Vezi în urmă, la paragrafele despre *Catacombe*.

descoperit multe în catacombele Romei, începând cu cele mai vechi (așanumita *Capella graeca* din Catacomba Priscillei și Cripta Sfântului Ianuarie din Catacomba Pretextat, ambele din secolul al II-lea) și continuând cu altele din secolele următoare, ca cele din Catacomba lui Calixt, cele ale Sfinților Ianuarie, Agripin și Laurențiu din Catacomba Sfântului Ianuarie de la Neapoli, Capela Sfinților Probus și Bassus din Vatican, Cripta Sfinților Petru și Marcelin din catacomba de pe Via Labicana din Roma, cele din catacomba Abu-El-Achun de lângă Alexandria (secolul al III-lea) ș.a.

Martyria în sensul strict al cuvântului sunt însă cele ridicate la suprafața pământului (*sub divo*). Acestea au început să se construiască sporadic încă dinainte de încetarea persecuțiilor, dar cele mai multe apar după pacea Bisericii, când cultul martirilor ia un deosebit avânt. La început erau construite numai în afara orașelor (*extra muros*), iar mai târziu – după ce osemintele martirice au început a fi deshumate și aduse în orașele mari – au pătruns și în interiorul orașelor (*intra muros*). Începutul l-a făcut Sf. Împărat Constantin cel Mare, care a construit în Constantinopol mai multe biserici-martirii¹¹³. Tot *martyria* se numeau și locașurile comemorative ridicate de Constantin și de urmașii săi pe locurile sfinte legate de amintirea vieții și activității Mântuitorului, a Sfintei Fecioare și a Sf. Ioan Botezătorul, între care se numără *Martyriul Mântuitorului*¹¹⁴ (al Sfântului Mormânt sau al Învierii), ridicat de Sfântul Constantin la Ierusalim, pe Golgota. Bisericile ridicate în amintirea Apostolilor ori a Profeților erau indicate cu denumirile de ἀποστολεῖον¹¹⁵.

b. *Arhitectura (formele) martiriilor*. Ca mod de construcție, martiriile imitau planurile și formele, foarte variate, ale vechilor mausolee antice (ἱερῶικα, *heroum*). Cele mai multe aveau planul central (rotonde și octogonuri, acoperite cu cupolă), răspândit în Asia Mică, în Siria, Mesopotamia și Egipt; erau însă și unele în formă de simplă absidă, ca

¹¹³ Cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, III, 48, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, p. 144.

¹¹⁴ Numit de Eusebiu Μαρτύριον, în *Viața lui Constantin*, III, 29, 1, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, p. 138.

¹¹⁵ SOZOMEN, *Istoria bisericească*, VIII, 17, unde autorul întrebuințează termenul ἀποστολεῖον pentru a denumi Biserica „Sf. Ap. Petru și Pavel” de la Stejar (Calcedon), ridicată de Rufin.

un fel de baldachin ocrotitor deasupra mormântului (cele mai vechi). Altele aveau un plan pătrat sau dreptunghiular, altele un plan treflat sau triconc (cu trei abside) și foarte multe (cele mai noi) planul de cruce greacă. Unele erau de mari dimensiuni, având două etaje; cel de jos adăpostind mormântul martiric (închis uneori într-o criptă), cel de sus servind ca sală de adunare pentru credincioși. Deasupra mormântului sau cât mai aproape de el se afla masa sau altarul de jertfă (mobil, apoi fix), pe care se săvârșea Sfânta Euharistie.

c. *Rolul lor în istoria cultului creștin și a artei bisericești.* Martiriile au jucat un rol important în istoria cultului creștin din epoca de aur a Bisericii (secolele IV-VI). Multe dintre ele au devenit locuri vestite de pelerinaj (ca cele din Palestina), luând cu timpul, ca și marile basilici, înfățișarea unor adevărate mănăstiri sau complexe arhitectonice, mereu mărite prin noi construcții-anexe, destinate pentru săvârșirea serviciilor divine, pentru locuințele numeroșilor clerici, pentru adăpostirea și găzduirea pelerinilor. Astfel de complexe arhitectonice se pot vedea la Kalat-Seman, lângă Antiohia, în jurul Martiriului Sf. Simeon Stâlpnicul, sau la Karm-Abu-Mina, în Egipt, în jurul Martiriului egiptean al Sfântului Mina. Dată fiind dorința vechilor creștini de a fi înmormântați cât mai aproape de martiri (*ad sanctos*), în jurul multor *martyria* s-au format treptat adevărate cimitire (mai ales în Dalmația și în Africa de Nord). Cu timpul, cele mai mari și mai importante dintre cele construite în orașe se confundă cu basilicile sau bisericile parohiale, devenind locașuri obișnuite și permanente de cult, iar cele mai vechi, din afara orașelor, au devenit *basilici cimiteriale*. Și unele, și altele au împrumutat bisericilor ulterioare unele dintre formele lor arhitectonice (planul central, poligonal sau circular, cupola sau bolta ș.a.).

d. *Disparația martiriilor.* De la sfârșitul epocii paleocreștine (secolele VI-VII) nu se mai construiesc *martyria*, funcția lor fiind preluată în cult de biserici. Cele mai multe au fost încorporate cu timpul în basilici mai mari, ridicate peste ele sau în jurul lor (ca la „Sf. Ioan Evanghelistul” din Efes, la „Sfântul Dimitrie” din Tesalonic, la „Sf. Petru și Pavel” din Roma); altele au devenit simple anexe ale bisericilor ridicate ulterior alături de ele (ca la „Sfânta Eufimie” din Calcedon, „Sf. Ap. Barnaba” din Cipru). Aproape toate au dispărut sub acțiunea distrugătoare a timpului, prin dărâmarea de către năvălitori (perși, turci și arabi în Răsărit, huni, avari, normanzi și

saracini în Apus), prin refaceri și transformări succesive sau prin înlocuirea lor completă cu construcții mai noi. Amintirea unora ni se păstrează doar în mențiunile sau descrierile literare din secolele IV-VI¹¹⁶; din unele se mai păstrează numai venerabile resturi, încadrate în construcțiile posterioare (cum este cazul cu Martiriul constantinian de pe Golgota); altele supraviețuiesc în stare de ruine, impresionante încă prin mărimea lor (ca cele din jurul stâlpului comemorativ al Sf. Simeon Stâlpnicul de la Kalat-Seman lângă Antiohia), iar cele mai multe își scot abia în zilele noastre la iveală resturile acoperite de pământ și de uitare (temelii, pavimente, cripte întregi, fragmente de coloane sau de ziduri, inscripții), datorită săpăturilor și cercetărilor arheologice (cum este cazul unora dintre martiriile ridicate chiar pe teritoriul românesc de azi, ca cel al Sfinților Chiril, Filip, Chindeu și Tasie sau Dasie, de la Axiopolis, lângă Cernavodă). Dintre martiriile paleocreștine din secolul al IV-lea, numai cel al Sfântului Iacov din Nisibi în Mesopotamia se mai păstrează până azi într-o stare relativ bună și chiar în forma originală (un turn masiv de formă pătrată, cu ziduri foarte înalte, căruia i s-a atașat, tot în epoca paleocreștină, o biserică și un baptisteriu) și cel al Sfântului Gheorghe din Ezra în Siria (construcție octogonală, din anul 515).

BIBLIOGRAFIE

Allard, Paul, *Dix leçons sur le martyre*, Paris, 1905;

Barnea, I., *Curs de Istoria artei paleocreștine* (dactilografiat, pentru studenții masteranzi ai Institutului Teologic din București), București, 1957-1958;

¹¹⁶ Mai ales ale pelerinilor care le-au vizitat, ca Egeria, călugăriță apuseană din secolul al IV-lea, care amintește și, în parte, descrie: Martiriul Mântuitorului de pe Golgota (*Martyrion*, Biserica Crucii), al Sfintei Eufimie de la Calcedon, al Sfântului Toma din Edesa (amintit și de SOCRATE, *Istoria bisericească*, IV, 18), al Sfântului Ioan din Efes, al Sfântului Helpidius din Mesopotamia, al Sfintei Tecla din Seleucia Isauriei (*Pelerinaj la locuri sfinte*, XVII, 1; XIX, 2; XX, 5; XXXIII, 5, 7, 10; XLVIII, 1; cf. trad. rom. C. Frișan, în vol. EGERIA, *Pelerinaj în locuri sfinte*, ediție bilingvă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009). Sozomen amintește, între altele, și Martiriul Sfinților 40 de Mucenici din Sevasta (*Istoria bisericească*, IX, 2); cf. *Canonul 6* al Sinodului IV Ecumenic, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 88.

Barnea, I., *Τὸ παλαιχριστιανικὸν θυσιαστήριον (Vechiul altar creștin)*, Atena, 1940, pp. 62-67;

Braniște, Ene Pr., „Vechi locașuri creștine de cult dispărute: Martiriile (Martyria)”, în: *Mitropolia Banatului*, XII (1962), 11-12, pp. 696-706;

Grabar, A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vol. (text și album), Paris, 1943, 1946 (cea mai completă și cea mai bună monografie generală a chestiunii, de până atunci);

Kirsch, J.P., „Die Grabstätten der römischen Märtyrer und ihre Stellung im liturgischen Märtyrerkultus”, în: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde für Kirchengeschichte* (Roma), XXXVIII (1930), pp. 107-131;

Klauser, Th., *Vom Heroon zur Märtyrerbasilika. Neue archäologische Balkanfunde und ihre Deutung*, Bonn, 1942;

Leclercq, H., *Manuel d'Archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII-e siècle*, 2 vol. Paris, 1907;

Leclercq, H., „Confessio”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 2503-2508;

Leclercq, H., „Martyrium”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, X, 2 (1932), col. 2512-2523;

Leclercq, H., „Memoria”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XI (1933), col. 296-423;

Pfister, Fr., *Der Reliquienkult im Altertum*, 2 vol., Giessen, 1909, 1912;

Sotiriu, G., „Οἱ τάφοι τῶν μαρτύρων τῆς πίστεως ἢ τὰ Μαρτύρια”, în: *Byzantinisch-Neugriechisch-Jahrbücher* (Atena), XIV (1938), 3-4, pp. 279-289;

Suicer, C., *Thesaurus ecclesiasticus*, vol. II, p. 319 (Μαρτύριον);

Wieland, Fr., *Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert*, Leipzig, 1912;

Wieland, Fr., *Mensa und Confessio*, München, 1906.

3. Baptisteriile

a. *Originea baptisteriilor, rostul și numirile lor.* La început, Botezul creștin se săvârșea în aer liber, în orice fel de apă și în orice loc, mai ales

în râuri (ape curgătoare), iar uneori și în casele particulare, în care aveau loc adunările vechilor creștini pentru predică și pentru cult¹¹⁷.

Cu timpul însă, și mai ales începând din secolul al IV-lea, s-au construit locașuri anume destinate pentru săvârșirea Botezului, numite în general baptisterii (βαπτιστήριον, *baptisterium*, care însemna la păgâni *cadă* sau *bazin de baie*). Dată fiind analogia dintre botez și baie (spălare), se întrebunțau și alte denumiri poetice (metaforice), care indicau mai ales funcția curățitoare a Botezului: κολυμβήθρα (*spălător* sau *scăldătoare*), λουτρόν (*baie*), φιάλη (*rezervor*, *fântână*), πηγή ἱερῶν ναμάτων (*izvorul revărsărilor sfinte*, la Sf. Ioan Gură de Aur), *lavacrum*, *natatorium* (*bazin de înot*), *fons* sau *fontes*, *piscina*, *tinctorium*, *alveus*, *balneum*, *colymbus*, mai rar νυμφών sau *nymphaeum* (*cameră nupțială*, mai ales la gnosticii valentinieni), câteodată *basilica baptisterii* ș.a.; iar cum Botezul mai era numit și *luminare*, baptisteriul se mai numea uneori și φωτιστήριον, adică *luminător*.

Se pare că cele mai vechi baptisterii au apărut, încă din timpul persecuțiilor (din secolul al II-lea înainte), în catacombe, ca cele din Cimitirul Ostrianum de pe Via Nomentana, din Catacomba Priscillei, din Catacomba lui Ponțian, Cimitirul lui Pretextat, al lui Calixt ș.a. din Roma, Catacomba Sfântului Ianuarie din Neapole, unele catacombe din Alexandria ș.a. (deși nu toți arheologii și istoricii de artă admit existența baptisteriilor în catacombe).

Existența baptisteriilor a devenit însă necesară mai ales după încetarea perscuțiilor, în perioada de convertire masivă a păgânilor la creștinism și de înflorire a disciplinei catehumenatului (secolele IV-V), când botezul nu se făcea decât de 2-3 ori pe an, la anumite date stabilite (Crăciun sau Epifanie, Paști și Rusalii), la care se adunau deci mulțimi mari de candidați la Botez (care se numărau uneori cu miile). Pentru a se respecta deci sfințenia bisericii, în care nu era îngăduit accesul celor nebotezați, s-au construit baptisteriile, ca locașuri speciale pentru oficierea Botezului. La început, ele s-au construit ca locașuri separate de

¹¹⁷ Vezi amănunte în capitolul I, p. 417 ș.u., și în la subcapitolul *Timpul și locul săvârșirii Botezului*, din capitolul *Botezul și ungerea cu Sfântul Mir*, din vol. *Liturgică specială*.

biserici (basilici), independente de acestea și de obicei apropiate de ele¹¹⁸, dar uneori și la mari depărtări, construcția lor fiind legată de existența unor surse naturale de apă necesară pentru Botez. În epoca și în regiunile în care mai ales săvârșirea mirungerii postbaptismale rămăsese un drept exclusiv al episcopilor (ca în Apus), primele baptisterii au luat ființă pe lângă bisericile din centrele episcopale, pentru ca mai târziu, ele să se răspândească și în alte centre (mai ales la orașe).

b. *Arhitectura sau forma de construcție a baptisteriilor* era foarte variată, ea copiind, în general, pe aceea a termelor sau băilor publice greco-romane. Cea mai obișnuită era însă construcția de plan central, octogonală sau circulară. Se pare că cea din urmă (rotonda) a prevalat în cele din urmă, mai ales în Apus, pe când în Orient, forma preferată era cea de turn patrulater (pătrat sau dreptunghi, în Siria) sau de cruce treflată (în Asia Mică). Frecvent era, de asemenea, (mai ales în Siria, Asia Mică și în Apus) planul patrulater (dreptunghi sau pătrat) în care este înscris un octogon, pe patru dintre laturile căruia se scobea înăuntru câte o mică absidă, dând interiorului forma de cruce treflată (ca la baptisteriile din Ravena, „Sfântul Gheorghe” din Ezra în Siria ș.a.). După indicațiile pe care ni le dă Sf. Chiril al Ierusalimului¹¹⁹, în edificiul marilor baptisterii se puteau distinge două părți: una exterioară, pridvorul sau tinda (προαύλιον οἴκον) care avea forma unui portic (galerie deschisă, sprijinită pe coloane) și alta interioară, partea principală a edificiului (ἱερωτερον οἴκον). În cea dintâi aveau loc lepădările și profesiunea de credință a catehumenilor, în cea de a doua se săvârșea botezul propriu-zis. Acoperișul era de cele mai multe ori în formă de turlă sau cupolă hemisferică (cu sau fără tamburi) sau un simplu baldachin (*ciborium*, ca la Aquileea). Zidurile exterioare erau de obicei înalte, cu ferestre așezate la mare înălțime, cu uși monumentale (sculptate în lemn sau bronz), la intrare și în partea opusă la ieșire, iar pe frontispiciul de deasupra ușilor

¹¹⁸ Cum prevede *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, I, 19, trad. Pr. N. Achimescu, Ed. Polirom, Iași, 1996, pp. 44-45: „Înăuntru atriului să fie baptisteriul” (*Intra atrium sit aedes baptisterii*).

¹¹⁹ *Cateheza I mistagogică*, 2; *Cateheza III mistagogică*, 1, în Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și se Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 342-343, 351-352.

de la intrare erau săpate sau pictate inscripții, monogramul lui Hristos, sau erau așezate statui (în Apus).

Partea centrală a sălii botezului o alcătuia *bazinul* cu apa botezului, numit de obicei *κολυμβήθρα* (*bazin, baie*), *piscina* (în care înotă cei botezați, asemenați cu niște peștișori), *fons, concha*, mai rar *ὑπονόμος* (*lac*) sau *natatorium* (*loc de înot*). El era construit de regulă din marmură, în forme variate: pătrată, poligonală (hexagonală sau octogonală), dar mai ales circulară sau cruciformă (cu extremitățile brațelor drepte sau absidale). Făcută în general destul de mare ca să încapă în ea mai multe persoane deodată, piscina botezului era de adâncimi variabile (între 0,45 m și 1,98 m) și avea două rânduri de trepte: unele pe care catehumenii coborau în ea, altele în partea opusă, pe care ieșeau din apă. Uneori bazinul era înconjurat de toate părțile cu bordură înaltă de marmură (piatră) ori cu grilaj de lemn sau de fier, întrerupt numai în dreptul scărilor.

Atunci când baptisteriul nu era construit pe o sursă naturală de apă (izvor, fântână, râu), apa din piscină era adusă din alte părți, prin țevi de plumb sau prin conducte din olane de pământ ars, din care, la baptisteriile mai mari și mai luxoase, era aruncată în piscină țâșnind din coloanele care înconjurau bazinul, din urne de marmură sau din gurile unor animale sculptate în marmură sau metal, care împodobeau bordura piscinei (de obicei cerbi, miei sau porumbei). În regiunile mai secetoase și lipsite de izvoare (ca în Orient), apa necesară pentru botez putea fi strânsă din ploaie, în cisterne de rezervă. Piscinele erau prevăzute și cu canale pentru scurgerea apei întrebuințate.

Pentru săvârșirea mirungerii postbaptismale și a primei împărtășiri a nofiților, la baptisteriile mai mari și la cele mai depărtate de biserici se construiau și capele sau paraclise speciale, în care se săvârșea Sfânta Euharistie, fie în interiorul lor, fie anexate lor (astfel de altare aveau baptisteriile de la Kalat-Seman lângă Antiohia și de la Karm-Abu-Mina, din Egipt, sau cele italiene de la Pisa și Florența).

Înăuntrul baptisteriului se păstrau (în dulapuri sau în nișe scobite în pereți) cele două vase cu untdelemn sfințit, necesare la botez (untdelemnul catehumenilor) și la mirungere (Sfântul Mir); tot aici era situat și tronul (de piatră) al episcopului, păstrat încă în unele baptisterii vechi (ca cele din Grecia).

Atâta vreme cât a fost în vigoare disciplina catehumenatului și botezul adulților (secolele IV-VI), când se botezau grupe mari de catehumeni deodată, baptisteriile – mai ales cele din centrele importante – erau de dimensiuni considerabile, încât în unele dintre ele s-au putut ține chiar sinoade (ca cele de la Calcedon, Ravena și Cartagina), iar în baptisteriul de lângă Biserica „Sfânta Sofia” din Constantinopol s-a putut refugia împăratul Vasilisc cu întreaga sa curte. Pentru separarea sexelor (obligatorie atât în biserică la rugăciune, cât și la botez), în baptisteriile cu o singură piscină (cele mai numeroase), botezul se făcea ori pe rând, venind întâi bărbații și apoi femeile, ori se împărțea piscina în două părți (una pentru bărbați, alta pentru femei), separate prin plăci subțiri de marmură sau metal, ori prin perdele prinse de vergele susținute de stâlpi. În baptisteriile mai mari existau însă două piscine distincte, una pentru bărbați, alta pentru femei, separate, în același mod¹²⁰, iar când era posibil, se construiau chiar baptisterii deosebite pentru fiecare sex. (La Autum, în Franța de azi, erau trei baptisterii: al Sf. Ioan Botezătorul pentru bărbați, al Sf. Ioan Evanghelistul pentru femei și al Sfântului Andochie pentru copii).

Ca și primele biserici, unele dintre vechile baptisterii (mai ales în Apus) se construiau pe locurile de suferință sau de înmormântare ale martirilor¹²¹, sau conțineau oseminte de martiri, puse la temelia lor în momentul sfințirii. De aceea, fiecare dintre ele era dedicat unui sfânt – cele mai multe, Sf. Ioan Botezătorul sau Sfântului Ștefan –, iar unele chiar Mântuitorului. Era interzis accesul păgânilor și al catehumenilor neînscriși la Botez, în baptisterii, ca și în biserici.

c. *Decorarea baptisteriilor.* În general, interiorul baptisteriilor era bogat decorat cu picturi în frescă sau în mozaic, reprezentând diferite personaje biblice, scene istorice sau chipuri simbolice în legătură cu Taina Botezului. Astfel, se înfățișau de preferință preînchipuirile simbolice ale Botezului din Vechiul Testament (Corabia lui Noe plutind pe

¹²⁰ Cf. FERICITUL AUGUSTIN, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XXII, 8, 3, în PL 41, col. 763; cf. AURELIU AUGUSTIN, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, trad. P. Găleşanu, Editura Științifică, București, 1998.

¹²¹ Cf. PRUDENTIUS, *Peristephanon*, Imnul 8, în PL 60, col. 439 A: „De loco in quo martyres passi sunt, qui nunc baptisterium est”.

apele potopului, trecerea israeliților prin valurile despărțite ale Mării Roșii, Moise lovind cu toiagul stânca din care țâșnește apa), scene din viața și activitatea Mântuitorului (minunea vindecării slăbănogului în scăldătoarea de la Vitezda, Sf. Ioan Botezătorul botezând în apele Iordanului la Salem), din care nu lipsea niciodată aceea a Botezului Domnului în Iordan; erau, de asemenea, reprezentări simbolice legate de Botez, pe care le găsim inițial în pictura catacombelor¹²² și care persistă mai mult în iconografia baptisteriilor decât în cea a bisericilor (cerbul însetat de izvoarele apelor, simbol al creștinului doritor de baia Botezului; peștele și delfinul, simbol al lui Hristos și al neofitilor, renăscuți prin apa Botezului; Mielul și Păstorul cel Bun, simboluri ale Mântuitorului; porumbelul zburând peste apele potopului cu ramura de măslin în cioc, simbolizând pogorârea Sfântului Duh peste cei botezați). Fața interioară a pereților (și uneori și cea exterioară) era acoperită cu plăci de marmură, iar geamurile erau din sticle colorate (vitralii), care dădeau interiorului o lumină multicoloră.

d. *Baptisterii anexe ale basilicilor creștine*. Concomitent cu baptisteriile independente de biserici, au existat însă – mai ales în regiunile de la periferia Imperiului Roman și în centrele mai puțin importante – și *baptisterii-anexe ale basilicilor paleocreștine*, care aveau forma unor simple încăperi, în general de mici dimensiuni, alipite edificiului principal al bisericii (de regulă, în partea de apus, aproape de intrare și comunicând cu atriul și cu nartica) sau construite în imediata ei apropiere, înăuntrul incintei înconjurătoare.

După desființarea disciplinei catehumenatului și generalizarea pedobaptismului (botezul copiilor), adică din secolele VII-VIII înainte, baptisteriile noi, separate de biserici, își micșorează treptat dimensiunile, apoi nu se mai construiesc deloc, ele devenind inutile, mai ales de când Botezul a început să fie săvârșit pentru fiecare în parte și în tot cursul anului, iar nu numai la cele 3-4 date tradiționale de până atunci. În Apus (în sudul Franței și în Italia, unde baptisteriile izolate de biserici se mențin ceva mai mult), a contribuit la aceasta și practica, generalizată cu timpul, a săvârșirii Botezului prin turnare sau stropire. Baptisteriile

¹²² Vezi în *Liturgica generală*, vol. II, la capitolul respectiv.

deja existente au continuat să fie folosite și mai departe, unele fiind chiar transformate în biserici (ca cel de la Florența), iar funcția lor o preiau acum în general bisericile. Piscina baptisteriilor se mută în pridvorul bisericilor, păstrându-se deocamdată forma de bazin fix (*fons baptismalis, fontes*), apoi fiind transformată în *colimvitra* (cristelnița) mobilă din bisericile ortodoxe de azi sau în *vasul de botez* (*fons, baptisterium, font/cuve baptismale*), din bisericile catolice.

e. *Câteva vechi baptisterii mai importante.* Dintre baptisteriile din *epoca paleocreștină* puține s-au păstrat până astăzi, mai mult sau mai puțin refăcute, ca:

- Baptisteriul de la Lateran (Roma), dedicat Sf. Ioan Botezătorul („San Giovanni” în Laterano), în care tradiția spune că s-ar fi botezat Sf. Constantin cel Mare și fiul său Crispus: un octogon cu cupolă susținută pe 8 coloane de porfir dispuse în cerc, cu o piscină de bazalt verde și cu un portic, construit în secolele IV-V, deseori avariat și refăcut în secolele următoare;

- Baptisteriul de lângă biserica Mănăstirii Albe (Deir-El-Abiad) din Egipt, ctitoria marelui pustnic Șenuti (secolul al IV-lea);

- În Ravena se păstrează două baptisterii: unul, numit al ortodocșilor, închinat Sf. Ioan Botezătorul („San Giovanni” în Fonte), din secolul al V-lea (un octogon acoperit cu calotă sferică, cu diametrul de 10,70 m, pe pandantivi, sprijiniți pe două rânduri de arcade suprapuse, susținute de coloane); altul, al arienilor, din secolul al VI-lea;

- Baptisteriul Sf. Ioan Botezătorul din Neapole, anexat Basilicii Restituta, secolul al V-lea;

- Baptisteriul Sf. Ioan Botezătorul din Milano (unde se crede că Fericitul Augustin a fost botezat de Sfântul Ambrozie), refăcut;

- Baptisteriul Sfântului Gheorghe din Ezra (în Siria Centrală): un octogon cu cupolă ovoidă pe tambur, zidit în anul 515 și folosit încă și azi, ca biserică;

- Baptisteriul (Μέγα βαπτιστήριον) ridicat de Justinian lângă Biserica „Sfânta Sofia” din Constantinopol și închinat Sf. Ioan Botezătorul (un pătrat acoperit cu o cupolă aurită, transformat la 1618 în mormânt turcesc, al sultanului Mustafa I).

Dintre baptisteriile mai noi, ulterioare epocii paleocreștine, cele mai multe s-au păstrat în Italia, la Verona (baptisteriul de lângă catedrală),

la Florența (lângă dom, construit în secolul al VII-lea, cu porțile de bronz decorate cu sculpturi de Andrea Pisano în secolul al XIV-lea și de Lorenzo Ghiberti, în secolul al XV-lea), la Pisa (baptisteriul din fața domului romanic, cu frumoase podoabe sculpturale la exterior, din epoca Renașterii), la Aquileea (secolul al IX-lea), la Torcello, în sudul Italiei (Baptisteriul Sfântului Fosca din secolul al XI-lea, în formă de cruce greacă, cu cupolă și absidă spre răsărit). În Franța amintim baptisteriul din Riez (plan din secolul al VII-lea, în formă de octogon), Baptisteriul „Sfântul Ioan” din Poitiers, baptisteriul din Frejus (ambele din epoca merovingiană, secolul al VI-lea).

Cele mai multe dintre vechile baptisterii creștine au dispărut, ca și martiriile, în cursul vremii. Despre unele dintre ele ne mai amintesc numai izvoarele literare contemporane zidirii lor, ca cel de lângă basilica episcopului Paulin din Tir și cel de lângă basilica constantiniană din Antiohia¹²³, cel de lângă Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim¹²⁴ sau cel construit de Sfântul Grigorie, episcopul din Tours, în Galia (secolul al VI-lea)¹²⁵.

Puține se mai păstrează în stare de ruine, ca cele de la Kalat-Seman lângă Antiohia (basilică cu trei nave și un octogon din secolul al V-lea) și de la Karm-Abu-Mina, în Egipt (octogon înscris într-un pătrat, secolul al IV-lea).

Altele apar la lumină prin săpături arheologice, care dau la iveală, pe mai tot întinsul lumii creștine de altădată, ruine, resturi, temelii și piscine ale unor astfel de construcții, așa de numeroase odinioară, în Asia Mică (ca cel de la Basilica „Sf. Ioan Evanghelistul” din Efes), în Siria și Palestina, în Grecia și Peninsula Balcanică (la Katapoliani în Insula Paros, la Nea-Anchialos, la Filipi, Nicopoli, în Epir, „Sfântul Dimitrie” din Tesalonic), la Parenzo în Italia, în Franța (la Angers, Grenoble, Frejus, Marsilia, Lyon), în Africa de Nord (baptisteriul subteran de la

¹²³ Amintite de EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, X, 4, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 372-373; *Viața lui Constantin*, III, 50, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, p. 145.

¹²⁴ Amintit în 333 de pelerinul apusean anonim din Bordeaux (la P. GEYER, *Itinera hierosolymitana, saec. IV-VIII*, Viena, 1898).

¹²⁵ SF. GRIGORIE DE TOURS, *Istoria francilor*, X, 31, 19, în PL 71, col. 571.

Castigliare în Algeria, la Tebessa, Tizirt, Thabraca, Damous-El-Karita), în Egipt (la Abu-Sargah, în vechiul Cairo, la Al'Adra).

Baptisterii anexate (de mici dimensiuni) aveau și unele dintre basilicile dobrogene (ca biserica cu transept de la Adamclisi și basilicile de la Callatis, Argamum și Axiopolis)¹²⁶, precum și cea de la Cenad (Morisena).

BIBLIOGRAFIE

1. Capitolele și paragrafele din manuale mai mari de *Arheologie creștină* (ca cele de H. Leclercq, O. Marucchi, A. Pératé, P. Scaglia, Sixt Scaglia) și de *Artă bisericească* (ca cele de L. Bréhier, A. Fabre, R. Hamann, A. Michel);

Barnea, I., *Curs de Istoria artei paleocreștine* (dactilografiat, pentru studenții masteranzi ai Institutului Teologic din București), București, 1957-1958;

Cireșeanu, B., *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit*, vol. II, București, 1914, pp. 150-155;

Diehl, Ch., *Manuel d'art byzantin*, 2 vol. Paris, 1925,

Laurent, M., *L'art chrétien primitif*, vol. II, Bruxelles-Paris, 1911;

2. Articole (studii cu caracter monografic) din dicționare, enciclopedii teologice și din periodice:

Aigrain, R., *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, Paris, 1930, pp. 252-255, 705-706;

Bareille, G., „Baptistères”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I (1923), col. 379-381;

Cireșeanu, B., „Cercetări liturgice asupra baptisteriilor”, în: *Vocea Bisericii* (București), 1894, 2, 3, 4, 5;

Deichmann, F.W., „Baptisterium”, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, I (1950), col. 1157-1168

¹²⁶ I. BARNEA, „Monumente de artă creștină descoperite în Republica Populară Română (III)”, în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 3-4, pp. 137-138, 141; I. BARNEA, *Nouvelles considérations sur les basiliques chrétiennes de Dobroudja*, București, 1948, pp. 239-240.

Delvoye, Ch., „Baptisterium”, în *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Lieferung 3-4, Stuttgart, 1964, col. 460-496 (cu bibliografie la zi);

Dölger, F.J., „Zur Symbolik des christlichen Taufhauses”, în: *Antike und Christentum*, IV (1934), pp. 153-187;

Dubae, C., „Baptistères et fontes baptismaux”, în *Dictionnaire pratique de connaissances religieuses*, I (1925), col. 639-641;

Herman, E., „Baptême en Orient”, în *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. II, R. Naz (coord.), Paris, 1937, col. 174-201;

Kössing, „Baptistères”, în *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique*, vol. II, Wetzer, Welte (coord.), Paris, 1864, pp. 325-326;

Leclercq, H., „Baptistère”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, II, 2 (1925), col. 382-469;

Martigny, „Baptistères”, în *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1889, pp. 83-88;

Torquebiau, P., „Baptême en Occident”, în *Dictionnaire de Droit Canonique*, II (1937), col. 140-174;

Trembelas, P., „Βαπτιστήριον”, în *Marea Enciclopedie Greacă*, Atena, vol. VI, pp. 661-662.

3. Monografii:

Khatchatrian, A., *Les baptistères poléochrétiens*, Paris, 1962.

4. Paraclisele (Capelele)

a. *Numirile, originea și vechimea paracliselor. Paraclisele* (παράκλησις, de la παρά-ἐκκλησία - lângă biserică sau în loc de biserică) sunt bisericile mai mici, care au servit ca locașuri de rugăciune și de cult nu pentru nevoile religioase ale unei comunități creștine (parohii), ci ale unor anumite persoane și grupuri restrânse de credincioși (instituții). Li se mai spune și *capele*¹²⁷, iar în vechime se mai întrebuintau și alte numiri:

¹²⁷ Termen de origine latină: *capella*, întrebuintat probabil mai întâi pentru paraclisul din palatul regilor merovingieni ai Franței, în care se păstra, ca o relictă sfântă, *cappa* (*capella*), adică *mantaua* purtată de Sf. Martin de Tours, patron al Franței. De aici și denumirea de *cape-lan*, întrebuintată în Apus pentru slujitorul sau îngrijitorul unei capele (*custos sacrae capellae*, *minister capellae*).

εὐκτήριον sau προσευκτήριον, οἶκος προσευχῆς, *oratorium, domus orationis (casă de rugăciune), basilicula privata (bisericuță particulară), basilicula (bisericuță)*.

Originea paracliselor este destul de veche și ea trebuie căutată în străvechea instituție a altarelor private (*sacella, cella*), care existau în mai toate casele (grădinile) particulare greco-romane și în jurul cărora se îndeplineau ceremoniile tradiționale ale cultului strămoșilor sau divinităților ocrotitoare ale casei respective (Mani, Lari, Penați). Păstrarea acestei datini în creștinism a fost înlesnită și de faptul că, în primele trei secole, cultul creștin public a fost săvârșit mai mult în case particulare. Parte dintre acestea au continuat a fi folosite ca locașuri de adunare și de rugăciune, de către grupuri mai mici sau mai mari de credincioși, chiar după ce au început a se construi biserici sau locașuri anume destinate săvârșirii cultului public. Acestea din urmă, oricât de numeroase, erau încă insuficiente pentru marele număr al celor convertiți la creștinism în secolele IV-V, număr care sporea mereu, până la creștinarea totală a populației Imperiului Roman din acea vreme. Aceasta, cu atât mai mult cu cât, în această vreme, frecventarea bisericii în zilele de duminici și sărbători constituia o rânduială pe care aproape toți creștinii o respectau¹²⁸.

Paraclisele corespundeau, de altfel, și unei nevoi psihologice, adânc și general simțită pe atunci, aceea de a se ruga continuu, iar nu numai în zilele de sărbători. Rugăciunea particulară (personală) era mult mai frecvent și mai intens practică de creștinii antici decât cei de azi. Ei se rugau mai mult și mai des decât noi, meritând cu prisosință calificativul de *popor al rugăciunii*, care li s-a dat adesea. Bisericuțele improvizate în cuprinsul caselor particulare mai mari satisfăceau deci dorința și setea vechilor creștini de a sta în permanentă legătură cu Dumnezeu prin rugăciune (fără totuși a absenta de la îndatoririle frecventării cultului public, impuse oricărui creștin).

¹²⁸ TERTULIAN, *Apologeticul*, XXXIX, 2-4, în vol. *Apologeți de limbă latină*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 92. Cf. *Canonul 80* al Sinodului Trulan, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 165.

De aceea, pentru a favoriza cât mai mult înmulțirea locașurilor de cult necesare, a căror lipsă se simțea mai ales la țară, autoritatea bisericească însăși stimula, oficial uneori, construirea sau amenajarea de paraclise. Așa vedem, în Răsărit, pe Sf. Ioan Gură de Aur îndemnând pe credincioșii bogați să-și zidească biserițe în casele lor de la țară, să le înzestreze și să aibă pentru ele preoți și diaconi, care să facă slujbă zilnic, să le instruiască copiii, să le binecuvânteze masa și să le ocrotească familiile, prin rugăciunile lor¹²⁹. În Apus, Sf. Ambrozie al Mediolanumului, aflându-se întâmplător la Roma, a oficiat el însuși Sfânta Liturghie în casa unei pioase matroane, care locuia „dincolo de Tiberu”¹³⁰. În Egipt, Sf. Chiril al Alexandriei confirmă dreptul pe care îl aveau preoții din părțile acelea de a săvârși uneori Sfânta Liturghie în case particulare¹³¹. Pe la mijlocul secolului al V-lea, *Canonul 6* al Sinodului IV Ecumenic (451) amintește despre biserici din orașe și din sate, despre *martyria* și despre *paraclise* din mănăstiri.

b. *Rolul paracliselor în cult*. Istoria paracliselor reflectă unul dintre aspectele luptei continue dintre cultul particular (personal), favorizat de tendințele individualist-centrifugale ale unora dintre credincioși, și cultul public sau oficial al obștii creștine, supravegheat și îndrumat de autoritatea bisericească. Menite, precum am văzut, să slujească mai ales trebuința firească a rugăciunii particulare, paraclisele au făcut uneori serioasă concurență bisericilor publice (enoriale sau eparhiale). Slujitorii lor comiteau uneori abuzuri, sustrăgându-se autorității legiuite a episcopilor eparhioți și săvârșind inovații în cult, iar cei care le foloseau nu respectau adesea datoria generală a frecventării cultului public, impusă tuturor creștinilor, constituind astfel mici *ecclesiole* sau biserițe cu tendințe separatiste, în mijlocul enoriilor. Totodată, era amenințată unitatea și uniformitatea cultului, atât de necesară în epoca veche, când numeroase erezii își făceau cale în credința și în viața religioasă autentică prin mijlocirea formelor de cult¹³².

¹²⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia XVIII, 5, la Faptele Sfinților Apostoli*, în PG 60, col. 147-148.

¹³⁰ DIACONUL PAULIN, *Viața Sfântului Ambrozie*, X, în PL 14, col. 32 B-C: „Per idem tempus, cum trans Tiberim apud quandam clarissimam invitatus, sacrificium in domo offerret”.

¹³¹ *Epistola XI (alias IX) către Celestin*, în PG 77, col. 89 A.

¹³² Pr. Petre VINTILESCU, *Cultul și ereziile*, București, 1927.

De aceea, autoritatea bisericească a fost nevoită deseori, în epoca veche, prin glasul ierarhilor sau al sinoadelor, să curme aceste abuzuri, să cheme la ordine și la disciplina ascultării pe slujitorii și proprietarii paracliselor, restrângând dreptul construirii sau al folosirii lor. Dacă dreptul de a se folosi paraclisele din casele particulare pentru rugăciunea particulară n-a fost niciodată refuzat, discuții au fost asupra dreptului de a săvârși în paraclise serviciile cultului divin public și, mai ales, Sfânta Liturghie, care prin însăși menirea ei are caracter public, colectiv, comunitar sau obștesc. În această privință, dispozițiile sau hotărârile date de ierarhii sau sinoadele din diferitele epoci și regiuni ale creștinătății nu sunt întotdeauna uniforme. În Răsărit, *Canoanele 5 și 6* ale Sinodului local din Gangra (secolul al IV-lea), având în vedere pe ereticii eustațieni, pedepsesc cu afurisenia pe cei care, din dispreț față de biserică (de cultul public), ar face adunări și ar săvârși cele sfinte fără să fie în comuniune cu preotul și cu episcopul¹³³. În aceeași perioadă, Sinodul local din Laodiceea (Asia Mică, ținut în a doua jumătate a secolului al IV-lea), prin *Canonul 58*, oprește săvârșirea Sfintei Liturghii în case, de către preoți și episcopi¹³⁴; iar mai târziu, Sinodul Trulan (692), prin *Canoanele 31 și 59*, Sinodul VII Ecumenic, prin *Canonul 10*, și Sinodul local din Constantinopol de la anul 861, prin *Canonul 12*, pedepsesc cu caterisirea pe clericii care ar săvârși Botezul și Sfânta Liturghie prin paraclise, fără învoirea episcopului local¹³⁵.

Hotărârile sinoadelor au fost întărite și de legile civile ale împăraților bizantini, care hotărăsc ca Sfânta Liturghie să se officieze numai în bisericile mari (de enorii), paraclisele să se construiască numai cu învoirea episcopului, fiind destinate numai pentru rugăciunea privată, iar preoții capelelor să fie numiți de episcopi¹³⁶.

¹³³ Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. U. Kovincici, N. Popovici, vol. II, partea I, Arad, 1930-1936, p. 43; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 220.

¹³⁴ „Nu se cuvine a se aduce jertfă prin case de către episcopi sau presbiteri”, în N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea I, p. 117.

¹³⁵ N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, pp. 394, 432, 509; vol. II, partea I, p. 319; cf. Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, pp. 254, 135, 154, 187, 345.

¹³⁶ *Novella LVIII Justiniani*: „Omnibus enim interdicimus magnae huius civitatis habitatoribus [...] in domis suis habere quasdam quasi orationum domos et in his celebrare mysteria

Măsuri similare s-au luat și în Apus. Astfel, în secolele IV-V, Fericitul Augustin restrânge dreptul folosirii paracliselor numai pentru rugăciuni și psalmi¹³⁷. Un sinod ținut la Orléans în 511 precizează că toate capelele stau de drept sub jurisdicția episcopilor în ale căror eparhii se află, iar un altul, ținut la Vaison în 529, interzice (în *Canonul* 2) săvârșirea Botezului, a Spovedaniei și predica în capele, admițând în schimb săvârșirea Liturghiei, dar numai în zilele de lucru, pentru ca în zilele de sărbătoare toți credincioșii să participe la Liturgia din bisericile parohiale. Alt sinod din Orléans la 541 pune pe slujitorii capelelor sub controlul sever al episcopilor eparhioți, din toate punctele de vedere (canonic, financiar și liturgic).

Cu timpul, s-a reglementat mai precis și uniform problema paracliselor, acordându-se, atât în Răsărit (începând cu Leon Înțeleptul, secolul al X-lea), cât și în Apus, dreptul săvârșirii tuturor serviciilor divine inclusiv Botezul și Sfânta Liturghie în paraclise, cu condiția ca ele să fie construite cu încuviințarea episcopului eparhiot și cu îndeplinirea tuturor regulilor cerute în general pentru biserici, adică să respecte stilul și formele tradiționale de construcție și decorare (la noi, stilul bizantin), să aibă toate cele necesare pentru săvârșirea cultului, în general, și a Sfintei Liturghii, în special, și să fie sfințite după toată rânduiala ortodoxă, având sfinte moaște sub altar și antimis sfințit de arhieru pe Sfânta Masă. Nu se poate face serviciul divin în paraclisele particulare fără știrea și încuviințarea episcopului eparhiot (*Articolul 24 din Regulamentul de procedură*).

[...]. Sed siquidem domos ita simpliciter aliqui habere putant oportere in suis sacras orationis videlicet, solius gratia et nullo celebrando penitus horum, quae sacri sunt mysterii, hoc eis permittimus", în *Corpus juris civilis, Novellae*, R. SCHOELL, G. KROLL (eds), Berlin, 1928, pp. 314-315. Cf. *Novella CXXXI*, 7-8: „Si quis autem voluerit fabricare venerabile oratorium aut monasterium, non aliter inchoandam fabricam, nisi locorum sanctissimus episcopus orationem ibi fecerit et venerabilem fixerit crucem [...]. Si quis in sua domo aut suburbano (aut) praedio ecclesiasticum ministerium ministrare praesumpserit, aut aliis celebrare concesserit sine clericis sanctissimo locorum episcopo subiacentibus, iubemus hanc domum suburbanum aut praedium, ubi tale aliquid delinquitur, loci illius sanctissimae ecclesiae vindicari per Deo amabilem episcopum et oeconomum eius et civilem iudicem locorum", în *Corpus juris civilis, Novellae*, R. SCHOELL, G. KROLL (eds), p. 657.

¹³⁷ *Regula către robii lui Dumnezeu (Regula ad servos Dei)*, 3, în *PL* 32, col. 1379: „In oratorio nemo aliquid agat, nisi ad quod est factum, unde et nomen accipit: ut si forte aliqui etiam praeter oras constitutas [...] orare voluerint, non eis sint impedimento”.

c. *Diferite categorii de paraclise*. Astfel de paraclise își construiau, desigur, mai întâi cei care dispuneau de mijloacele materiale necesare pentru aceasta, începând cu *împărații*. Sf. Constantin cel Mare avea, în palatul său de la Bizanț, un paraclis strălucit împodobit, în care el și membrii familiei sale își îndeplineau cu râvnă datoriile religioase, citind cărțile sfinte, meditănd, intonând psalmi sau rugându-se, cu toată curtea lui¹³⁸. Totodată își făcuse o capelă mobilă, în formă de cort, în care își făcea rugăciunile când mergea cu armatele și în care preoții slujeau Sfânta Liturghie pentru el¹³⁹. Urmașii săi au păstrat obiceiul, încât se putea spune despre Teodosie cel Mic (secolul al V-lea) că palatul său semăna cu o mănăstire, în care el cânta zilnic psalmi cu surorile lui¹⁴⁰.

Paraclisele din palatul împărătesc de la Bizanț au avut o mare importanță în viața religioasă și chiar politică și artistică a imperiului, deoarece fastul, luxul, eticheta și măreția hieratică a ceremoniilor solemne, care se desfășurau acolo cu ocazia unora dintre sărbătorile religioase, a încoronărilor împăraților, a vizitelor solemne, a cununii, botezurilor ș.a., au fost copiate în mare parte în rânduiala serviciilor divine, în decorul artistic al bisericilor și în costumul liturgic al arhierilor și al clerului ortodox, în general¹⁴¹. Ceremoniile religioase și oficiale care aveau loc în ele – ca și cele de la Biserica „Sfânta Sofia”, unde împărații luau parte la serviciul divin împreună cu toată curtea lor, cel puțin la marile sărbători religioase de peste an – ne sunt descrise de împăratul Constantin Porfirogenetul în secolele IX-X¹⁴² și de un demnitar împărătesc de mai târziu, Gheorghios Codinos Couropalates, din secolul al XIV-lea¹⁴³. Chiar în zilele de sărbătoare, când curtea lua parte la serviciul

¹³⁸ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, IV, 18, în PG 20, col. 1164-1165, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, p. 166; cf. SOZOMEN, *Istoria bisericească*, I, 8, în PG 67, col. 879.

¹³⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, II, 14, în PG 20, col. 992, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, p. 98.

¹⁴⁰ SOCRATE SCOLASTICUL, *Istoria bisericească*, VII, 22, trad. † IOSIF GHEORGHIAN, București, 1899, p. 332.

¹⁴¹ L. BREHIER, P. BATIFFOL, *Les survivances du culte imperiel romain*, Paris, 1920.

¹⁴² *Expunerea rânduiei împărătești*, în PG 112, col. 73-1416.

¹⁴³ *Despre oficiile Curții din Constantinopol și despre oficiile Bisericii celei Mari*, în PG 102, col. 25-122.

divin din biserica-catedrală, împărații treceau, înainte de ieșire, prin paraclisul palatului, unde se închinau și își puneau coroana pe cap, iar la întoarcere treceau din nou pentru a-și depune coroana¹⁴⁴.

În aceste paraclise, în afară de rugăciunea particulară a împăraților, a membrilor familiilor și a demnitarilor Curții, se săvârșeau, la nevoie, toate serviciile divine, inclusiv Sfânta Liturghie, având clerici slujitori permanenți și întreținuți de Curte.

După exemplul împăraților bizantini, și-au construit paraclise în palatele lor împărații, regii și domnitorii (voievozii) creștini, atât în Apus (unde se remarcă împărații carolingieni)¹⁴⁵, cât și în Răsărit. Voievozii români își aveau paraclisele lor nu numai în palatele din reședința domnească (Curtea de Argeș, Câmpulung, Târgoviște sau București, Suceava, Iași), ci și în palatele din diverse alte locuri (moșii, târguri) și chiar în cetățile militare mai mari (ca cele de la Suceava și de la Neamț, în Moldova). Țarii ruși aveau de asemenea mai multe biserici-paraclise în cuprinsul palatului împărătesc din Moscova (azi Kremlin) și Leningrad. Multe dintre fostele paraclise de Curți domnești erau biserici de mari dimensiuni și capodopere ale artei arhitectonice și decorative. Unele dintre cele care se mai păstrează au devenit cu timpul biserici de enorie (ca biserica lui Petru Cercel de la fostul Palat domnesc din Târgoviște sau biserica beizadelelor (cuconilor) din palatul lui Petru Rareș de la Suceava), iar altele au rămas simple monumente istorice și de artă (ca Biserica „Sfântul Nicolae” a fostului Palat domnesc din Curtea de Argeș sau bisericile din cuprinsul fostului palat al țărilor din Moscova). Aveau, de asemenea, paraclise în casele (palatele sau curțile) lor mulți dintre marii demnitari politici și aristocrația din vechime, sau nobilii și boierii din epoca feudală.

În epoca antică (paleocreștină), potrivit stilului arhitectonic predominant atunci, paraclisele aveau forma de mici *basilici-private*, construite în interiorul locuințelor particulare ale unor creștini care făceau

¹⁴⁴ *Despre oficiile Curții...*, I, 1, 10, 17, 23, 37; II, 40.

¹⁴⁵ Sf. GRIGORIE DE TOURS, *Istoria francilor*, X, 18: „Oratorium domus”, în *PL* 71, col. 550.

parte din aristocrația societății sclavagiste de atunci. Existența acestor basilici destul de numeroase în epoca veche alături de cele publice este confirmată atât de izvoarele literare, cât și de săpăturile arheologice din vremea noastră. O astfel de biserică din secolele V-VI a fost descoperită și pe pământul țării noastre, în Dobrogea, la vechea cetate grecească Histria, de pe țărmul lacului Sinoe de azi¹⁴⁶. Mai târziu, la noi, în secolul al XVII-lea, diaconul sirian Paul de Alep constată, în însemnările lui de călătorie în Valahia și Moldova, că mai toate curțile boierești de atunci aveau câte un paraclis frumos împodobit, la care slujeau preoți anume rânduiți și în care boierii și slujitorii se închinau când plecau la luptă și luau parte la slujbele din sărbători sau din diverse ocazii¹⁴⁷. Făcând parte integrantă din moșia respectivă, după concepția feudală a timpului, ele se puteau vinde și cumpăra, sub titlul de mănăstiri, ca orice proprietate privată, odată cu terenul pe care erau clădite, trecând din mână în mână¹⁴⁸, așa cum procedau în Apus seniorii feudali, încă din secolul al VII-lea (concepție păstrată până târziu la germani pentru *bisericile particulare: Eigenkirchen*). La unele dintre ele puteau lua parte și țăranii de pe moșiile sau din satele respective, care, din cauza sărăciei, nu-și puteau construi o biserică a lor; de aceea, cele mai multe dintre fostele paraclise ale Curților boierești de odinioară, care se mai păstrează, au devenit treptat biserici parohiale sau de enorie, mai toate fiind în același timp prețioase monumente de artă (cum este cazul Bisericii „Sfântul Gheorghe” din Mogoșoaia, fostă paraclis al curții de acolo a Sf. Constantin Brâncoveanu înainte de a ajunge domn, biserica din Doicești-Dâmbovița, ctitorie a aceluiași, biserica din comuna Arbore, biserica din Golești, județul Argeș, fostă biserică de curte a boierilor Golești, paraclisul din fostul palat al Ghiculeștilor de la Teiul-Doamnei, din București, una dintre bisericile din comuna Sângeru (Prahova),

¹⁴⁶ I. BARNEA, „Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul Republicii Populare Române”, în: *Studii Teologice*, X (1958), 5-6, p. 293 ș.u.

¹⁴⁷ PAUL DE ALEP, *Călătoriile patriarhului Macarie al Antiohiei în Țările Române*, trad. E. Cioranu, 1900, pp. 59, 131, și în coll. *Călători străini despre Țările Române*, vol. 6, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976, pp. 21-287.

¹⁴⁸ † TIT SIMEDREA, „Mănăstiri vândute și dăruite în secolul al XV-lea în Moldova”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXVI (1949), 1-2, pp. 65-83.

biserica de la Ipotești a căminarului Eminovici, tatăl poetului Mihai Eminescu, ș.a.).

Paraclise s-au construit, de timpuriu, și în cuprinsul *locuințelor episcopale* (mitropolitane, patriarhale). În afară de bisericile-catedrale, la care slujeau de obicei sau luau parte la serviciul divin din zilele de sărbătoare chiriarhii, recrutați precum se știe dintre călugări, au avut totdeauna, pentru îndeplinirea pravilei călugărești de rugăciune zilnică, și biserițe mai mici înăuntrul locuințelor (palatelor) lor, în care ei își făceau rugăciunea zilnică sau slujeau ei înșiși uneori și se împărtășeau, făceau hirotonii și hirotesii (mai ales când catedralele chiriarhale erau departe de locuințele particulare ale chiriarhilor). O astfel de capelă mică este menționată încă din secolul al V-lea la locuința episcopului din Lateran (Roma), iar despre Patriarhul Ioan cel Milostiv al Alexandriei (secolul al VI-lea) actele Sinodului VI Ecumenic spun că săvârșea Jertfa Sfântă în paraclisul său particular¹⁴⁹. Puține dintre aceste paraclise chiriarhale din timpul mai nou au ajuns până la noi, unele fiind adevărate podoabe ale artei noastre bisericești din trecut (ca paraclisul actualului Palat Patriarhal din București, ctitoria Mitropoliților Teodosie și Daniil ai Țării Românești, din secolele XVII-XVIII, restaurat în 1960 de către Comisia Monumentelor Istorice).

Alături de paraclisele chiriarhale pot fi puse și *paraclisele mănăstirești* (amintite în Apus încă din secolul al VI-lea, în *Regulile monahale* ale Sf. Benedict de Nursia¹⁵⁰), adică biserici mai mici, care se construiau odinioară la noi de obicei printre clădirile (chilii, trapeză, stăreție, arhondărie) care alcătuiau incinta înconjurătoare a bisericii mari (principale) a mănăstirii (*catholicon*-ul). În ele se săvârșeau serviciile divine pe timp de iarnă, în ocazii speciale, sau stăteau la dispoziția exclusivă a ctitorilor, cât erau în viață, dacă aceștia locuiau în mănăstiri. Astfel de

¹⁴⁹ † LEONTIE DE NEAPOLE, *Viața Sf. Ioan Milostivul*, cap. 25, în PG 93, col. 1658 C: „Posuit subtus sanctam mensam ligatura quantitatis auri patriarcha in oratorio cubiculi sui, et synaxim fecit statim”; cap. 38, în PG 93, col. 1640 A: „et facit missas in oratorio suo”; cf. cap. 44, col. 1652 B.

¹⁵⁰ *Regulile monahale*, cap. 52: „Oratorium hoc sit quod dicitur, nec ibi quidquam aliud geratur aut condatur”, în PL 66, col. 747 C; cf. trad. rom. L. Tofan, în SF. BENEDICT DIN NURSIA, *Rânduilele vieții monahale*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012.

paraclise, vechi monumente istorice și de artă, există la noi, la Mănăstirea Bistrița din Oltenia (ctitoria boierilor Craiovești din secolele XV-XVI), la Hurezi (5 paraclise dintre care unul a devenit biserică de sat, toate ctitorite de membri ai familiei Sf. Constantin Brâncoveanu), la fostele Mănăstiri Antim și Văcărești din București, la mai toate mănăstirile mari moldovene (Neamț, Bistrița), casa-paraclis domnesc de lângă turnul-clopotniță de la Petru Rareș¹⁵¹, Sucevița, Dragomirna ș.a. Unele dintre ele serveau pentru trebuințele religioase ale bolnavilor din bolnițe (spitalele mănăstirilor de odinioară), ca paraclisul „Adormirea Maicii Domnului” din partea de răsărit a Mănăstirii Hurezi, zidit de Doamna Marica, soția Sf. Constantin Brâncoveanu, la 1687, biserica bolniță a Mănăstirii Cozia, ctitoria lui Radu Paisie din anul 1542, biserica bolniță de la Neamț sau biserica zisă „bolniță” din Curtea de Argeș, în trecut paraclis al bolniței mănăstirii zidite de Sf. Neagoe Basarab.

Tot un fel de paraclise mănăstirești sunt și schiturile, adică bisericuțele mănăstirești construite în locuri mai retrase (sihăstriei), pentru folosința unor călugări (unul, doi sau trei), care voiau să trăiască într-o singurătate și izolare mai mare decât cea pe care o găseau în mănăstirile propriu-zise; la noi, în Moldova, ele poartă, de regulă, denumirea de sihăstrie (la Neamț, la Secu).

Paraclise existau, de asemenea (și există încă), în unele cimitire. Ele sunt construite pentru depunerea morților și prohodirea lor, precum și pentru slujbele funebre de pomenire și mijlocire pentru morți, la sâmbetele pentru pomenirea generală a morților din cursul anului sau la soroacele îndătinat, pentru pomenirile individuale ale morților. Acestea pot fi socotite ca o prelungire a basilicilor cimiteriale din antichitate, care erau răspândite peste tot în epoca paleocreștină.

O categorie aparte o alcătuiesc paraclisele din instituțiile publice, cu caracter laic (școli, spitale, cazărmi, închisori). Dintre acestea cele mai importante, mai vechi și care corespundeau unei nevoi reale, erau cele din vechile spitale menite pentru satisfacerea nevoilor religioase ale bolnavilor.

Cele care s-au mai păstrat la noi sunt azi simple monumente de artă (ca cel din curtea spitalului Pantelimon de lângă București, ctitoria

¹⁵¹ Răzvan THEODORESCU, *Mănăstirea Bistrița*, Ed. Meridiane, București, 1966, p. 27.

Ghiculeștilor, din secolul al XVIII-lea) sau sunt folosite ca biserici de enorie (ca Biserica Colțea din București, fostă paraclis al spitalului cu același nume). Dintre celelalte, amintim paraclisul fostului Institut Pompilian din București, rămas astăzi paraclis-anexă al Mănăstirii Antim.

Ca și baptisteriile și martiriile de odinioară, paraclisele aparțin mai mult trecutului, deși ele s-au menținut mult mai mult decât acelea.

Funcția lor de altădată o satisfac azi cu prisosință bisericile de enorie, mult mai numeroase, mai la îndemâna oricui și mai puțin aglomerate decât în trecutul îndepărtat. Tradiția străveche din care ele își trag obârșia, aceea a altarelor-casnice din antichitatea greco-romană, menite să satisfacă nevoile cultului particular, familial sau domestic, se menține însă și astăzi, sub forma icoanelor care există în orice casă de creștin, în fața cărora se săvârșește rugăciunea particulară zilnică și care – mai ales în Ortodoxia rusească – sunt atât de multe și de venerate, formând acele *colțuri ale icoanelor*, nelipsite din nicio casă de credincios și constituind adevărate altare ale cultului particular și familial.

BIBLIOGRAFIE

Bobulescu, C., *O viață trăită, viața de paraclis*, București, 1931;

Cireșeanu, B., *Tezaurul liturgic al Bisericii Ortodoxe*, vol. II, București, 1911, pp. 147-150;

Ghika-Budești, N., *Evoluția arhitecturii în Muntenia și Oltenia*, Partea I: *Originile și înrâuririle streine până la Neagoe Basarab*, București-Vălenii de Munte, 1927; Partea a II-a: *Vechiul stil românesc din veacul al XVI-lea*, 1931; Partea a III-a: *Veacul al XVII-lea*, 1933; Partea a IV-a: *Noul stil din veacul al XVIII-lea*, 1936;

Ghika-Budești, N., „L'ancienne architecture religieuse de la Valachie. Essai de synthese”, în *Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice*, XXXV (1942), fasc. 1-2;

Ionescu, Gr., *Istoria arhitecturii românești*, București, 1937;

Leclercq, H., „Chapelle”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III (1913), col. 406-428;

Martigny, J., „Oratoires domestiques”, în *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1889, pp. 546-547;

Mitrofanovici, Vasile Pr., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor Tarnavschi, Nectarie Cotlarciuc (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929, pp. 231-233.

5. Clopotnițele

Introducerea clopotelor în folosința cultului a făcut necesară construirea de încăperi anumite pentru instalarea lor, numite *clopotnițe* sau *campanarii* (καμπανάρια, κωδωνοστάσια; *campanaria*, *campanilla*, rus. колоколья).

Atunci când aceste încăperi constituiau clădiri separate de edificiul bisericii (dar totdeauna în apropierea bisericii), clopotnițele aveau de obicei forma de turnuri circulare (rotunde) sau poligonale (pătrate, hexagonale, octogonale, mai rar dreptunghiulare), fiind făcute din zid (piatră sau cărămidă) sau din lemn. De cele mai multe ori erau înalte, cu mai multe etaje, clopotele fiind așezate de regulă în etajul cel mai de sus, la cât mai mare înălțime, pentru ca sunetul lor să fie auzit până la mari depărtări. De aceea, camera lor are, în general, forma de foisor deschis din toate părțile sau zidurile străpunse de goluri în fiecare latură.

Cele mai vechi clopotnițe de acest fel apar în Apus, unde întrebuintarea clopotelor în cult a și fost cunoscută mai întâi: lângă basilica paleocreștină a Sfântului Martin de Tours, în Franța, construită la 470, și la Basilicile „San Apolinare” Nuovo și „San Apolinare” in Classe, ambele în Ravena (Italia), zidite în secolele V-VI (turnuri circulare, înalte, ulterioare construcției basilicilor respective); cel de azi de la „San Apolinare” in Classe datează din secolul al XI-lea¹⁵². În secolele VIII-IX, Papa Ștefan II a construit, lângă vechea Biserică „Santa Maria” din Roma, o clopotniță, în care a așezat trei clopote¹⁵³. Mai târziu, în Apus, la bisericile de stil romanice și gotice (secolele X-XIV), clopotnițele nu mai sunt separate de biserici, ci sunt instalate într-unul dintre cele două turnuri (de obicei pătrate) de la fațadă (de deasupra nartice) sau

¹⁵² Louis BRÉHIER, *L'art byzantin*, Paris, 1924, p. 77, fig. 28.

¹⁵³ *Liber Pontificalis*, vol. I, L. DUCHESNE (ed.), 1886, p. 454.

în turnul de la mijlocul bisericii (deasupra chorului sau a transeptului). În afară de cele menționate, dintre clopotnițele apusene mai cunoscute ca monumente de artă, amintim clopotnița (*campanilla*) domului din Florența, vestită prin sculpturile ei decorative, realizate de Donatello (secolul al XV-lea). Remarcabile sunt, de asemenea, clopotnițele bisericilor normande din arta romanică, prin eleganța și proporțiile lor, ca și prin arcaturile alungite, cu care sunt decorate. Cele mai multe dintre ele se termină prin turnuri piramidale, cu vârfuri ascuțite și foarte înalte, care anunță goticul (exemple, la Catedrala „Saint-Front” din Périgueux, în Franța, la catedrala din Chartres, construită la 1145, la vechea stăreție a mănăstirii din Vendôme)¹⁵⁴.

În Răsărit, unde clopotele au fost introduse în serviciul Bisericii abia în secolul al IX-lea, ele sunt așezate când în turnul clopotniță, de diverse forme, de deasupra pronaosului sau a pridvorului bisericii, la care duce o scară interioară sau exterioară, când în clopotnițe separate de corpul bisericii, dar totdeauna în imediata ei apropiere, de obicei la intrarea în curtea bisericii (ca la mănăstiri) sau lângă fațada principală. Cele mai vechi dintre aceste clopotnițe separate de biserici apar în Răsărit pe la începutul mileniului al doilea și au de obicei forma de turnuri alcătuite din două părți: o bază pătrată (sau dreptunghiulară), peste care se ridică turnul propriu-zis, de formă circulară, rectangulară, hexagonală sau octogonală, format uneori din mai multe etaje suprapuse, în cel mai de sus fiind așezate clopotele. Dintre monumentele de artă mai cunoscute, de acest fel, amintim, turnul-clopotniță al Mănăstirii „Sf. Ioan” – Rîlski din Bulgaria (zidit în anul 1335), de formă rectangulară, turnurile-clopotnițe mai mici și de aspect romanic, din fața bisericii Mitropoliei (începutul secolului al XIV-lea) din Mistra și a Bisericii Pantanassa (reconstruită în secolul al XV-lea) din același oraș (în sudul Greciei). Menționăm și turnurile-clopotnițe mănăstirești de la noi, cum sunt cele ale bisericilor moldovene construite de Sf. Ștefan cel Mare în ultimii ani ai secolului al XV-lea (se mai păstrează cel de la Mănăstirea Bistrița și cel de la

¹⁵⁴ Cf. *L'art roman*, în coll. *La grammaire des styles*, H. MARTIN (coord.), Paris, 1927, pp. 58-60 și fig. 23-28. Amănunte despre clopotnițele apusene, la Henri LECLERCQ, „Clocher”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 1977-11982.

Biserica „Sfântul Ioan” din Piatra Neamț)¹⁵⁵ sau cele ale bisericilor muntene, ca cel de la Mănăstirea Snagov (secolele XV-XVI), cel de la fosta Mănăstire Tutova din județul Argeș (secolul al XVI-lea), cele ale mănăstirilor zidite sau renovate de Matei Basarab și de Sf. Constantin Brâncoveanu, în secolele XVII-XVIII (Brebu în Prahova, Plumbuita din București, Hurezi în Oltenia ș.a.).

Vestite, prin dimensiunile și valoarea lor ca monumente istorice și de artă, sunt turnurile-clopotnițe rusești mai vechi, păstrate până azi, ca cel de la Biserica Mântuitorului din localitatea Nerediți de lângă Novgorod (secolul al XII-lea) sau cel numit „Ivan cel Mare” („Иван Великий”) din Kremlinul Moscovei, zidit în secolul al XVI-lea, înalt de 90 m și conținând 35 clopote mari și mici. Clopotnițele rusești au de obicei forma de turnuri masive și înalte, pătrate, poligonale (mai ales octogonale) ori circulare, cu mai multe etaje, a căror lățime sau circumferință se micșorează treptat spre vârf. Ele sunt încoronate de un tambur ascuțit (conic) ori de o calotă în formă de bulb de ceapă, având în vârf o cruce.

BIBLIOGRAFIE

Leclercq, H., „Clocher”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, 2 (1914), col. 1977-1982;

L'art roman, în coll. *La grammaire des styles*, H. Martin (coord.), Paris, ⁴1927, pp. 58-60;

Mitrofanovici, Vasile Pr., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Teodor Tarnavschi, Nectarie Cotlarciuc (Mitropolitul Bucovinei) (eds), Cernăuți, 1929, pp. 233-235;

Xyngopoulos, A., „Κωδωνοστάσιον”, în *Marea Enciclopedie greacă*, vol. XV, pp. 532-534;

Zotov, A.I., *Народные основы русского искусства*, vol. I, Moscova, 1961;

Diferite alte manuale de Istoria artei, citate la bibliografia capitolelor și subcapitolelor anterioare.

¹⁵⁵ R. THEODORESCU, *Mănăstirea Bistrița*, p. 26.

CAPITOLUL XI

PĂRȚILE PRINCIPALE ALE UNEI BISERICI ORTODOXE ȘI LUCRURILE SFINTE DIN INTERIORUL EI, CU SIMBOLISTICA LOR (MOBILIERUL LITURGIC)

1. Împărțirea tradițională a bisericilor ortodoxe

Bisericile ortodoxe de astăzi, atât cele mai vechi, care reprezintă stilul arhitectonic bizantin¹⁵⁶ cu diferitele lui variante naționale ori regionale, cât și cele mai noi, care au suferit multe influențe din partea stilurilor apusene (cum este mai ales cazul bisericilor românești din Ardeal), păstrează neschimbat, indiferent de planul și formele lor arhitectonice, împărțirea interioară tradițională, a vechilor biserici creștine, în cele trei compartimente: altar, naos și pronaos. Funcția sau întrebuințarea liturgică a fiecăreia dintre ele, în ansamblul locașului de cult, era riguros determinată încă de la început: *altarul*, încăperea cea mai dinăuntru și cea mai sfântă a bisericii, era locul clerului slujitor; *naosul* era locul credincioșilor; iar *pro-naosul*, „anticamera bisericii”, era locul celor care încă nu făceau parte din comunitatea bisericească, dar se pregăteau să intre în sânul ei (catehumeonii, „cei chemați”), ori care erau excluși temporar din sânul ei (penitenții) și care trebuiau să facă penitență pentru anumite păcate, spre a le ispăși.

Delimitarea acestor trei încăperi, cu rosturile lor precise în cadrul locașului de cult, s-a făcut încă de la început și în mod vizibil, prin elemente ale arhitecturii bisericești.

¹⁵⁶ Informații despre caracteristicile generale ale stilului arhitectonic bizantin și despre evoluția arhitecturii bisericești în Țările Române, vezi în capitole anterioare, p. 460 ș.u.

Delimitarea între altar și naos se făcea în vechile biserici printr-un grilaj scund (*cancelli*), din care a evoluat mai târziu *iconostasul*, *tâmpla* sau *catapeteasma* de astăzi, caracteristică bisericilor ortodoxe. Despărțirea dintre naos și pronaos s-a făcut la început prin zid plin, străpuns de uși, zid care marca deosebirea dintre credincioși (membri ai Bisericii) și catehumeni (candidații la creștinism), deosebire foarte riguroasă în epoca disciplinei catehumenatului (secolele IV-VI); și cu toate că deosebirea aceasta s-a atenuat treptat, după desființarea catehumenatului, și a dispărut definitiv după creștinarea totală a populației fostului Imperiu Roman, despărțirea dintre naos și pronaos s-a menținut totuși în interiorul bisericilor răsăritene până nu demult.

Precum am văzut la capitolul despre evoluția arhitecturii românești, în bisericile noastre, naosul era despărțit de pronaos printr-un zid masiv, străpuns de o singură ușă, până în secolul al XVI-lea, în Muntenia, și al XVII-lea, în Moldova. Abia de atunci, zidul despărțitor dintre naos și pronaos va fi înlocuit treptat, până la dispariția lui completă. Înlocuirea se face mai întâi prin coloane ori pilaștri legați în partea de sus prin arcade, ca la biserica Sfântului Neagoe Basarab din Curtea de Argeș (1512-1517); acest sistem, menit să înlesnească privirile credincioșilor din pronaos spre altar și să dea mai multă unitate spațiului intern al bisericii, se introduce nu numai la bisericile nou construite de acum înainte, ci chiar la unele dintre construcțiile anterioare modificate ori renovate după această epocă (biserica fostei mănăstiri din Solca, județul Suceava, zidită de domnitorul Ștefan Tomșa, la începutul secolului al XVII-lea și restaurată la începutul secolului al XX-lea). Mai târziu, s-a renunțat însă și la acest procedeu de delimitare a naosului de pronaos, desființându-se coloanele despărțitoare, încât pronaosul și naosul bisericilor construite în ultimul secol nu mai sunt despărțite prin nimic. Se realizează astfel o mare unitate spațială a interiorului, care lasă liberă privirea credincioșilor, încă de la intrare, până la altar. Numai unele coloane adosate suprafeței interioare a zidurilor laterale ori anumite proeminențe interioare ale acestor ziduri mai amintesc uneori locul unde se făcea odinioară despărțirea dintre naos și pronaos, în vechile biserici creștine.

2. Simbolismul bisericii, în general

Cuvântul *biserică* (ἐκκλησία, de la ἐκ-καλέω - *a chema, a convoca, a aduna*) cuprinde deopotrivă ambele înțelesuri: cel de *comunitate, obște* sau *societate religioasă* a credincioșilor și cel de *locaș sfânt*. De altfel, între cele două înțelesuri ale acestui cuvânt este o legătură indestructibilă, fiindcă biserica văzută nu este decât locul menit să strângă sau să adune într-o unitate văzută Biserica cea nevăzută, comunitatea celor ce cred și alcătuiesc Trupul tainic al lui Hristos (*Efesenii* 1, 23; *Colosenii* 1, 18)¹⁵⁷. Biserica nevăzută (spirituală) umple deci biserica văzută și îi dă viață. Aici, credincioșii trăiesc „viața lor în Hristos”, ai cărei gemeni se sădesc în această viață și vor da roade depline în cea de dincolo¹⁵⁸. În adunările de cult din sfântul locaș se constituie *Biserica* în sensul ei de instituție divino-umană, adică se face văzută și lucrătoare. Tot ceea ce se săvârșește aici este impregnat de prezența Nevăzutului Dumnezeu, a lui Hristos, Întemeietorul și Conducătorul Bisericii Sale, deoarece El Însuși a făgăduit că „unde vor fi doi sau trei adunați în numele Meu, voi fi și Eu în mijlocul lor” (cf. *Matei* 18, 20).

De aceea, printre cele mai vechi denumiri ale bisericii-locaș era și cea de *Casa Domnului* (Κυριακὴ οἴκος). În teologia patristică, biserica-locaș a fost deseori asemănată cu Arca lui Noe din Vechiul Testament; ea este *corabia* în care cei ce caută mântuirea se adună și se salvează de înecul în valurile înfuriate ale acestei lumi trecătoare, ajungând la liman de liniște și siguranță¹⁵⁹. I s-a spus, de asemenea, *templu*, pentru că ea

¹⁵⁷ Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheza XVIII*, 24, în PG 33, col. 1044, și în Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 333-334; cf. Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea XVIII*, 39, în PG 35, col. 1037 A.

¹⁵⁸ Sf. NICOLAE CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, I, 1, în vol. NICOLAE CABASILĂ, *Tălcuirea dumnezeieștii liturghii și despre viața în Hristos*, trad. Pr. E. Braniște, Pr. T. Bodogae, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1989, pp. 130-135; reeditată la Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

¹⁵⁹ Cf. *Constituțiile Apostolice*, II, 57, în PG 50, col. 1100, și în *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, vol. 2, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru, Pr. G.N. Nițu, Chișinău, 1928, p. 75: „Iar tu, episcopie [...] când aduni Biserica lui Dumnezeu, ca un cârmaci al unei corăbii mari...”; cf. Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 646.

continuă de fapt, în mijlocul aleșilor Legii celei Noi, în exemplare multiplicat peste tot pământul și la toate neamurile, funcția pe care o avea în Legea Veche, pentru poporul ales, Templul unic de la Ierusalim, conceput de David și realizat de fiul său Solomon. Acesta avea menirea de „locaș al numelui lui Dumnezeu” și semn al prezenței Sale nevăzute și al puterii Lui, locul de păstrare a chivotului Legii Vechi, semnul legământului (cf. 3 Regi 8, 20-21) și, totodată, unde rugăciunea adunării fiilor lui Israel era ascultată de preferință, precum o spune Solomon însuși, în timpul mării și frumoasei rugăciuni de la sfințirea templului, a cărei serbare a durat șapte zile:

„Oare adevărat să fie că Domnul va locui cu oamenii pe pământ? Cerul și cerul cerurilor nu Te încap, cu atât mai puțin acest templu pe care l-am zidit numelui Tău; însă, caută la rugăciunea robului Tău și la cererea lui, Doamne Dumnezeul meu! Ascultă strigarea și rugăciunea lui cu care se roagă astăzi; să-Ți fie ochii Tăi deschiși ziua și noaptea la templul acesta, la acest loc, pentru care Tu ai zis: «Numele Meu va fi acolo»; să ascuți strigarea și rugăciunea cu care robul Tău se va ruga în locul acesta. Să ascuți rugăciunea robului Tău și a poporului Tău, Israel, când ei se vor ruga în locul acesta; să ascuți din locul șederii Tale [...] și să faci tot ceea ce străinul Îți va cere Ție, pentru ca să știe toate popoarele pământului de numele Tău, să se teamă de Tine, cum se teme poporul Tău Israel, și să știe că numele Tău este chemat peste templul acesta pe care eu l-am zidit!” (3 Regi 8, 27-30, 41-43; cf. 3 Regi 8, 60).

Ecourile ideilor principale din rugăciunea lui Solomon răsună până astăzi în rugăciunile principale din slujba ortodoxă a târnosirii bisericilor și ele au rămas de fapt permanente și normative în teologia creștină despre simbolismul și funcția bisericii, înțeleasă atât ca instituție religioasă, cât și ca locaș sau edificiu văzut. Templul lui Solomon, cu refacerile și restaurările primite ulterior în timpul lui Zorobabel și al lui Irod, avea să fie dărâmat definitiv la anul 70, dar funcția lui religioasă va fi preluată apoi de bisericile Noului Israel, răspândite peste tot pământul ca să cheme la mântuire toate neamurile, împlinind astfel tendința universalistă, exprimată doar ca un deziderat sau ca o profeție chiar în

rugăciunea lui Solomon. Chivotul Legii Vechi, semnul legământului de odinioară dintre Dumnezeu și poporul ales, care se păstra în templu, va fi înlocuit cu cartea Evangheliei lui Hristos, cu Crucea Sa, cu sfințele moaște ale martirilor și mai ales cu chivotul în care se păstrează neconținut, pe Sfânta Masă, Sfântul Trup și Sânge al Domnului, cu care a fost pecetluit legământul Legii celei Noi dintre Hristos-Mântuitorul și Biserica Sa (*Matei* 26, 28; cf. *Marcu* 14, 24; *Luca* 22, 20; *1 Corinteni* 11, 23-29; *Evrei* 9, 28; 10, 29).

După cum Biserica-instituție este chemată să adune în sânul ei toate popoarele pământului, să le apropie și să le unească într-o mare familie a celor ce cred în Iisus, legați între ei prin unitatea credinței și legătura iubirii, tot așa biserica cea văzută, biserica de zid, este locașul de adunare și de rugă, menit pentru adunarea Bisericii locale (dintr-o anumită regiune sau localitate), unde ea caută să se pună în legătură cu Dumnezeu, să-I simtă prezența, să I se roage, să-L laude și să-I mulțumească, să primească darurile Lui și să experimenteze atingerea harului divin, suflarea dătătoare de viață a Duhului pogorât peste Biserica lui Hristos la Cincizecime și Care sălășluiește pe vecie în ea.

Și dacă în Vechiul Testament funcția religioasă a locașului de cult (altare de piatră, Tabernacolul sau Arca alianței, marele Templu și sinagogle) era legată mai mult de pământ și de nevoile terestre ale poporului ales, în teologia creștină intervine o nuanță nouă în interpretarea simbolică a locașului divin; de la o vreme, și mai ales din epoca libertății complete a Bisericii, locașul de cult devine, din ce în ce mai mult, un simbol sau o întruchipare materială văzută a slavei divine din ceruri și a frumuseții spirituale a Bisericii celei triumfătoare – Biserica Îngerilor și a Sfinților, a celor mântuiți și intrați în lumina cea pururea trăitoare și în bucuria cea neumbrită a Raiului (Paradisului), pe care le sugerează, din ce în ce mai puternic și mai viu, măreția, splendoarea artistică, bogăția și frumusețea noilor biserici, care se construiesc de acum înainte, mai ales în marile centre ale istoriei creștine (Ierusalim, Roma, Constantinopol, Antiohia, Alexandria ș.a.).

O primă schițare a simbolismului bisericii-locaș și a funcției ei sacre în viața noastră religioasă o găsim în cuvântarea, plină de avânt poetic, pe care istoricul Eusebiu al Cezareei o ține cu ocazia sfințirii bisericii

construite de Episcopul Paulin din Tir. Între altele, el este printre primii care afirmă că biserica – „marele templu pe care Cuvântul etern l-a zidit în lume” – este făcută după modelul templului celui mai presus de lume, pentru ca Părintele ceresc să primească acolo cultul care I se cuvine, și că ea reflectă „frumusețea Ierusalismului ceresc, a Muntelui Sionului, a cetății lui Dumnezeu care este în cer”, unde „cete nenumărate de îngeri și de prunci creștini cântă lauda Stăpânului lor”¹⁶⁰.

Aceste idei fundamentale în legătură cu simbolismul sfântului locaș le vor dezvolta mai târziu marii mistagogi sau tâlcuitori ai cultului ortodox, dintre care cei mai de seamă sunt Sf. Maxim Mărturisitorul, marele teolog bizantin din secolul al VII-lea¹⁶¹, Sfântul Gherman, patriarhul Constantinopolului din secolul al VIII-lea¹⁶², și Sfântul Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului († 1429)¹⁶³.

Iată ce ne spune, Sf. Gherman al Constantinopolului, referindu-se la ambele înțelesuri ale cuvântului *biserică*:

„Biserica este cerul pe pământ, în care locuiește și Se preumblă Dumnezeu, Care este în cer; [...] ea este preaslăvită mai mult decât Cortul Mărturieii lui Moise, a fost preînchipuită în patriarhi, întemeiată pe Sfinții Apostoli [...], vestită de proroci și împodobită de ierarhi, desăvârșită de către martiri și așezată pe sfintele moaște ale acestora, ca pe un tron”¹⁶⁴.

¹⁶⁰ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 379.

¹⁶¹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, în PG 91, col. 657-718, și în vol. *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

¹⁶² *Descriere a bisericii și tâlcuire mistică* (Μυστική θεωρία και ἐκκλησιαστική ιστορία), în PG 98, col. 383-453 (text cu multe interpolări), și în trad. Pr. N. Petrescu, în: *Mitropolia Olteniei*, XVI (1964), 5-6, pp. 357-360.

¹⁶³ *Despre biserică și târnosirea ei*, în PG 155, col. 305-351; *Explicare despre sfânta biserică*, în PG 155, col. 697-750, și în *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe...*, în vol. *Opera Omnia*, trad. † CHESARIE AL RÂMNICULUI, Toma TEODORESCU (ed.), București, 1865-1866, pp. 110-129, 251 ș.u.

¹⁶⁴ PG 98, col. 384, și în: *Mitropolia Olteniei*, XVI (1964), 5-6, p. 357: „Biserica este casa dumnezeiască unde se săvârșește jertfa tainică cea vie și cele lăuntrice ale altarului și sfânta peșteră [...] și mormântul”.

Sf. Maxim Mărturisitorul spune, ceva mai concis: „Sfânta biserică a lui Dumnezeu este icoană a lumii sensibile. Ea are drept cer dumnezeiescul *ierateion* (altar), iar ca pământ, frumusețea naosului”¹⁶⁵. Cu aceasta, Sfântul Maxim formulează, pentru prima dată, o nouă idee despre simbolismul bisericii. Locașul divin – biserica văzută – este, după el, o reproducere în mic a universului creștin, un fel de microcosmos. De altfel, după Sfântul Maxim, însăși ființa umană, în virtutea faptului că este creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, poate fi asemănată cu o biserică, al cărei *ierateion* (altar) este sufletul, al cărei dumnezeiesc altar este rațiunea sau mintea și al cărei naos sau veșmânt văzut este trupul¹⁶⁶.

Ceva mai târziu, Sf. Simeon al Tesalonicului stăruie mai ales asupra sfințeniei Bisericii și a relației acesteia cu Dumnezeu, dobândită prin târnosirea sau slujba sfințirii ei:

„Biserica este casa lui Dumnezeu [...], că se sfințește cu dumnezeiescul har și cu rugăciunile cele preoțești, și nu este ca celelalte case, ci este făcută pentru Dumnezeu și pe Dânsul Îl are locuitor și într-însa este slava, puterea și darul Lui”¹⁶⁷.

În momentul sfințirii „biserica devine cer și puterea Duhului Sfânt vine peste dânsa”¹⁶⁸. Prin ritualul sfințirii, locul pe care se zidește biserica este oarecum detașat (separat) de spațiul profan (el este ocolit în procesiune), este purificat, sfințit prin invocarea Sfântului Duh și transformat într-un loc destinat teofaniei, „un munte sfânt”, un centru cosmic, locaș al lui Dumnezeu, peste care ochii Lui sunt deschiși zi și noapte (3 Regi 8, 29).

¹⁶⁵ *Mistagogia*, 3, în vol. *Cosmosul și sufletul...*, p. 17; cf. *Mistagogia*, 24, în vol. *Cosmosul și sufletul...*, p. 41.

¹⁶⁶ *Mistagogia*, 4, în vol. *Cosmosul și sufletul...*, p. 18; cf. A. RION, *Le monde de l'Église selon Maxim le Confesseur*, Paris, 1973; Hans Urs von BALTHAZAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961. O scurtă demonstrație teologică a trinității biserică-om-cosmos, a se vedea la Jean KOWALEVSKY (de Saint-Denis), „Le symbolisme du temple chrétien”, în: *Presence Orthodoxe*, Paris, 1969, 8, pp. 51-57.

¹⁶⁷ *Despre biserică și târnosirea ei*, cap. 128, și în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, p. 120.

¹⁶⁸ Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre biserică...*, cap. 105, p. 118.

Acest spațiu sacru răspunde nostalgiei omului după paradisul pierdut; în el, creștinul regăsește oarecum patria sa originară, pentru care a fost creat, pe care a pierdut-o prin păcat, dar și spre care se reorientează destinul său, după venirea Mântuitorului¹⁶⁹.

Biserica văzută este și rămâne tot timpul – și când este folosită, și când nu este – o mărturie constantă a lui Dumnezeu și a slavei Lui în lume, un semn văzut al existenței și un loc de manifestare a prezenței Sale în mijlocul Bisericii Sale. Conștiința sfințeniei bisericii, care este „casa lui Dumnezeu”, o mărturisește și preotul, prin formula de rugăciune pe care o rostește la intrarea în biserică: „Intra-voi în casa Ta, închina-mă-voi în biserica Ta cea sfântă, întru frica Ta, Doamne” (cf. *Psalmul* 5, 7-8).

Referindu-se la diviziunea tripartită a interiorului bisericilor ortodoxe, Sf. Simeon al Tesalonicului precizează mai îndeaproape rolul și gradul de sfințenie al celor trei încăperi sau despărțituri (altarul, naosul și pronaosul) care, după el, au și o semnificație trinitară:

„Ca o casă a lui Dumnezeu, biserica închipuie toată lumea, pentru că Dumnezeu este pretutindeni și peste toate, iar biserica, arătând aceasta, se împarte în trei, căci și Dumnezeu este Treime. [...] Preasfântul altar închipuie cele mai presus de ceruri unde se zice că se află și scaunul lui Dumnezeu, pe care îl simbolizează Sfânta Masă. [...] Naosul închipuie lumea văzută; cele din înălțimea naosului (închipuie) cerul cel văzut, cele din josul lui pe cele de pe pământ și însuși raiul, iar cele din afară (închipuie) părțile cele mai de jos și însuși pământul, prin ființele necuvântătoare, care n-au nimic mai înalt”¹⁷⁰.

Referindu-se la practica mănăstirească de a face începutul serviciului divin zilnic (Ceasul al IX-lea) în pronaosul bisericii, Sfântul Simeon zice că „stăm dinafara (bisericii) ca înaintea raiului sau a cerului însuși, închipuind prin starea aceasta de afară cum să ședem numai

¹⁶⁹ Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. PS IRINEU POPA, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1996, p. 231.

¹⁷⁰ *Despre biserică și târnosirea ei*, cap. 131, p. 121; cf. *Explicare despre sfânta biserică*, în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, p. 253.

pe pământ. [...] Dar, deschizându-se ușile, noi intrăm în biserică, ca în rai sau ca în cer”¹⁷¹.

Biserica este imaginea văzută și unitară a cosmosului, a întregii lumi văzute și nevăzute, strânsă în jurul lui Dumnezeu, Creatorul și Providențiatorul ei, așa cum va fi mai ales la sfârșitul veacurilor, deci o *imagine a Împărăției lui Dumnezeu* (a Ierusalismului celui ceresc), spre care Biserica universală călăuzește mersul lumii în istorie. Această concepție ortodoxă, despre ceea ce este Biserica, determină și spiritul cultului ei, precum și organizarea bisericii văzute, formele arhitecturii ei, pictura și sculptura care o decorează, precum și întreaga artă sacră, care este menită și țineste să încadreze totul în misterul liturgic, iar în afara serviciului divin să creeze atmosfera de așteptare a acestuia, pe care icoanele o întrețin prin prezența continuă a persoanelor sfinte zugrăvite pe ele¹⁷². Pe această strânsă legătură dintre ideea religioasă și cult, de o parte, și arta bisericească, de alta, se întemeiază și diversitatea formelor sau stilurilor de artă, pe care le cunoaștem în cursul istoriei artei creștine și a căror evoluție sinuoasă reflectă nu numai multiplicitatea firească a concepțiilor despre frumos, a gusturilor și a idealurilor estetice ale omenirii în veșnică evoluție, ci și pe aceea a concepțiilor, curenților și ideilor diferite din evoluția gândirii teologice creștine.

Ortodoxia a adoptat, ca tip arhitectonic fundamental pentru bisericile ei, basilica cruciformă cu cupolă, sinteză rezultată din contopirea a două forme sau planuri primare ale edificiului sacru: cea de plan central și cea de formă basilicală. Interiorul acestor biserici reprezintă cristalizarea unei concepții cosmologice specific ortodoxe. Prin delimitarea spațiului bisericii și strângerea lui într-o unitate închisă se face vizibilă unitatea universală a cosmosului creștin, transfigurat în Mântuitorul¹⁷³; îndeosebi interiorul unei biserici bizantine reflectă universul, este un cosmos organizat liturgic, în care „toată suflarea laudă pe Domnul”¹⁷⁴.

¹⁷¹ *Despre biserică și târnosirea ei*, cap. 155, p. 129.

¹⁷² Cf. P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, p. 238.

¹⁷³ A. HACKEL, „Gestalt und Symbolik des morgenländisches Kirchenbaues”, în vol. *Morgenländisches Christentum*, Paderborn, 1940, p. 30.

¹⁷⁴ I.M. HUSSEY, *Le monde de Byzance*, trad. Vandon, pref. J. Guillard, Paris, 1958, p. 195; cf. P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, p. 237.

„E vrednic de mirare că, în micimea lui, locașul sfânt seamănă cu vastul univers. Cupola sa înălțată este comparabilă cu cerul cerurilor. [...] Ea se sprijină solid pe partea ei inferioară. Arcurile ei reprezintă cele patru laturi ale lumii”, zice Sf. Maxim Mărturisitorul¹⁷⁵, referindu-se, desigur, la tipul de biserică a stilului bizantin din prima sa perioadă de evoluție arhitectonică, răspândit în secolele VI-VII. Prin liniile ei curbe, bolta sau cupola bisericilor bizantine este ca un cer coborât protector asupra pământului, traducând mișcarea descendentă a iubirii divine, pogorârea lui Dumnezeu între oameni, iar sfericitatea (rotunjimea) ei reunește pe credincioși în sinaxă (adunare) euharistică; sub acoperământul protector al bolții, ei se simt ocrotiți și salvați, iar turlele (tamburul) care înalță bolțile deasupra edificiului sacru exprimă imaginea rugăciunii care se ridică spre cer ca o flacăra¹⁷⁶.

Totodată, în viziunea mistagogilor bizantini, biserica văzută este imaginea sensibilă a Bisericii triumfătoare, a Îngerilor și a Sfinților din ceruri, iar cele ce se săvârșesc în ea, adică sfintele slujbe, începând cu Sfânta Liturghie, sunt copii și reprezentări văzute ale cultului spiritual adus neconținut lui Dumnezeu de Îngeri și Sfinți. „Biserica pământească simbolizează Biserica cea luminată, a Ierusalimului ceresc”, spune Sf. Maxim Mărturisitorul¹⁷⁷. Iar Sf. Simeon al Tesalonicului adaugă:

„Una este biserica și sus, și jos, de când Dumnezeu a coborât la noi, S-a arătat în trup ca noi și a săvârșit mântuirea noastră; și un singur lucru este Liturghia și împărtășirea și cunoștința Stăpânului; ea se săvârșește și sus (în ceruri), și jos (pe pământ). Numai că acolo (în cer) se face fără văluri și simboluri, pe când aici (pe pământ) prin simboluri, pentru că este un lucru greu pentru noi și suntem îmbrăcați în trup stricăcios”¹⁷⁸.

¹⁷⁵ *Poemul despre biserica Sf. Sofia din Edesa*, citat în P. EVDOKIMOV, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, București, 1993, p. 128.

¹⁷⁶ P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, p. 234.

¹⁷⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, passim; cf. A. HACKEL, „Gestalt und Symbolik...”, p. 80.

¹⁷⁸ *Despre biserică și târnosirea ei*, cap. 131, în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, p. 122.

Ceva mai mult: la Liturghia săvârșită în biserică, Sfinții Îngeri sunt prezenți spiritual și participă la lauda adusă de credincioși lui Dumnezeu: „Acum Puterile cerești împreună cu noi în chip nevăzut slujesc...” (Heruvicul Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite), iar la intrarea cu Sfânta Evanghelie în altar preotul se roagă: „Stăpâne Doamne [...], fă ca, împreună cu intrarea noastră, să fie și intrarea Sfinților Îngeri, care slujesc împreună cu noi și împreună slăvesc bunătatea Ta”¹⁷⁹.

Biserica este locul unde se întâlnește cerul cu pământul, acea scară a lui Iacov care înlesnește comuniunea Divinului cu umanul, pe treptele căreia Îngerii și Sfinții coboară pe pământ, iar oamenii se urcă la cer, unindu-se într-un singur cor de mărire a lui Dumnezeu. Biserica-locăș trebuie să ne dea, în ansamblul ei arhitectonic și pictural, o viziune sau imagine sensibilă a Bisericii cerești, a „cerului pe pământ”, cum zice Sf. Gherman al Constantinopolului sau cum sugerează una dintre cântările Triodului adresate Maicii Domnului: „În biserica slavei tale stând, în cer a sta ni se pare, Născătoare de Dumnezeu”. Atât prin arhitectura ei, dominată de planul în cruce și cupola Pantocratorului, care se rotunjește deasupra ei ca bolta cerului deasupra pământului, cât și prin modul cum este distribuită pictura pe suprafața pereților ei, „biserica este menită să ne apropie cerul, să facă vie Biblia, să întrezărim pe Dumnezeu, să intuim prezența Lui”¹⁸⁰.

3. Împărțirea interiorului

Prin împărțirea interiorului ei în cele trei încăperi – altar, naos și pronaos –, biserica-locăș sugerează rânduiala, ierarhia sau ordinea netulburată care domnește în acest imens univers bisericesc creștin.

a. *Altarul* (de la lat. *altare*, format din *altar* și *ara* - *jertfelnic înalt*, *altar*; grec. βῆμα, ἱερατεῖον, *presbiterium* - *locul preoților*, *loc sfânt*; lat.

¹⁷⁹ *Liturghier*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 140.

¹⁸⁰ Cf. P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, p. 259.

bomos, sacrarium, fr. *sanctuaire*) este prima încăpere interioară (dinspre răsărit) a locașului de cult și cea mai tainică și sfântă, destinată clericilor slujitori și săvârșirii misterelor celor mai sfinte ale cultului divin (Sfânta Liturghie sau Jertfa Legii Noi, Taina Hirotoniei, slujba sfințirii Mirului, a antimiselor și a bisericii). Corespunde Sfintei Sfintelor din locașul de cult al Vechiului Testament, inima întregului edificiu sfânt. El cuprinde spațiul dintre suprafața interioară a zidului de răsărit al bisericii și tâmplă sau catapeteasmă.

Din punct de vedere arhitectonic, zidul de răsărit este, în general, rotund (semicircular) în interior și rotund ori poligonal (hexagonal, octogonal ș.a.) la exterior, iar spațiul delimitat de semicercul zidului constituie absida principală a bisericii, care poate fi lărgit prin cele două abside laterale mai mici (absidiole). Acestea formează la unele biserici proscomidia-rul și diaconiconul (numite odinioară *pastoforii*). Zidul absidei principale poate fi prelungit spre naos prin ziduri laterale drepte, care leagă uneori absida principală ori absidiiolele de absidele laterale ale naosului. Absida principală este acoperită de obicei cu o semicalotă, iar absidiiolele au la unele biserici mai vechi acoperișuri separate (ca biserica fostei Mănăstiri Coșula sau Bucovăț, de lângă Craiova, din secolul al XVI-lea).

Biserica din primele veacuri avea un singur altar. Bisericele ortodoxe au păstrat până azi această construcție cu un singur altar, urmând tradiția și învățătura Sfinților Părinți.

În Evul Mediu au apărut bisericile cu mai multe altare și obiceiul de a se săvârși mai multe Sfinte Liturghii într-o zi în aceeași biserică ori pe același altar, sub influența teoriei despre puterea de expiere a Sfintei Liturghii (cu cât se săvârșesc mai multe Liturghii, cu atât se iartă mai multe păcate omenești). Un exemplu în acest sens îl constituie Biserica „Sfântul Petru” din Roma, care are 25 de altare, și multe alte biserici catolice din Apus (altarele sunt așezate în firide de-a lungul pereților interiori ai bisericii).

Bisericele ortodoxe au un singur altar și, acolo unde sunt mai multe¹⁸¹, nu se slujește niciodată concomitent în ele și nu se săvârșesc

¹⁸¹ Sf. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând descrierea bisericii*, 2-5, în PG 87, 3, col. 3781-4002, și în trad. N. Petrescu, în: *Mitropolia Olteniei*, XVI (1964), 5-6, pp. 357-360.

mai multe Liturghii într-o zi; ci altarele mai mici se folosesc la sărbătorile mai mici¹⁸².

Altarul este locul de jertfă și simbolizează Golgota, locul pe care S-a adus o singură dată ca jertfă sângeroasă Mântuitorul Iisus Hristos.

„Altarul este și se numește ieslea și mormântul lui Hristos; este și se numește așa după altarul cel supracereșc și spiritual, în care preoții cei pământenți și materiali, venind și slujind Domnului în veci, reprezintă în chip imaginar ierarhiile cele spirituale și slujitoare ale Puterilor celor de sus și veșnice, încât ei trebuie să fie ca focul care arde. Căci Fiul lui Dumnezeu și Judecătorul tuturor a dat legi potrivite cu ordinea celor supracerești și cu aranjarea celor pământești”¹⁸³.

Altarul corespunde locului celui mai sfânt din Templul iudeu, Sfânta Sfintelor, și, de aceea, Sfintele Canoane nu permitau intrarea în altar decât persoanelor sfințite¹⁸⁴, iar femeilor le este cu desăvârșire interzisă intrarea în Sfântul Altar¹⁸⁵. Împărații bizantini aveau obiceiul de a intra în altar pe uși împărătești pentru a-și aduce darurile sau pentru a se împărtăși¹⁸⁶.

Altarul (altare) înseamnă *loc înalt*; este Muntele sfânt al Sionului, cu centrul său cosmic: „Voi intra la jertfelnicul (altarul) lui Dumnezeu”

¹⁸² Bisericile Ortodoxe cu mai multe altare constituie o excepție: Biserica „Sfântul Atanasie” din Athos, Biserica „Sfântul Vasile” și Uspenskaia din Moscova, biserica greacă din Brăila, biserica Mănăstirii Ciorogârla, Biserica „Sfântul Nicolae” – Domnesc din Iași. Biserica „Sf. Ilie Prorocul” din Chrysopolis (Kodikoy) are un altar tripartit. Încăperea din mijloc este Sfânta Masă, cu un mic proscomidiar în stânga, ca o absidă. În locul obișnuit al proscomidiarului se află, ca o încăpere deosebită, Paraclisul „Sfântul Haralambie”, iar în locul diaconiconului (în dreapta) Paraclisul „Adormirea Maicii Domnului”, tot o încăpere separată. O dispoziție identică are Catedrala Patriarhală „Sfântul Gheorghe” din Constantinopol († ATANASIE POPA DE ELENOSPOLEOS, „Ripide sculptate în lemn cu șase aripi ale bisericii Sf. Ilie Prorocul din Chrysopole”, în: *Atena*, 1975, p. 5, n. 2; cf. Ierom. Miron (Elie) CRISTEA, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericii Răsăritene*, Sibiu, 1905, p. 235).

¹⁸³ Sf. GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Descriere a bisericii și contemplație (explicare) mistică*, în PG 98, col. 388.

¹⁸⁴ *Canonul 19* Laodiceea, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 243.

¹⁸⁵ *Canonul 44* Laodiceea, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 250.

¹⁸⁶ *Canonul 69* Trulan, în Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 160.

(*Psalmul* 42, 4); „Dumnezeu, Împăratul nostru înainte de veac, a făcut mântuire în mijlocul pământului” (*Psalmul* 73, 13). „Din acest centru sfințit, asupra căruia Dumnezeu are ochii deschiși ziua și noaptea (cf. 3 *Regi* 8, 29), Fiul va face să se înalțe spre Tatăl fără încetare jertfa și tămâia rugăciunii liturgice”¹⁸⁷.

Sfințenia încăperii altarului provine în primul rând de la faptul că în mijlocul ei se află obiectul cel mai sfânt din întreaga biserică: *Sfânta Masă* (ἡ ἅγια τράπεζα) – cum se numește la ortodocși altarul pe care se săvârșește Jertfa Sfântă a Legii Noi. Ea are forma unei mese cu patru laturi (mai rar rotundă), făcută dintr-o lespede de piatră sau marmură – uneori, rar, din lemn sau metal – și sprijinită fie pe un singur picior (stâlp) median ori pe patru picioare din același material. La început, jertfelnicele creștine erau mese de lemn, deosebite totuși de cele folosite la agape. În epoca persecuțiilor se slujea Sfânta Liturghie pe lespezile de pe mormintele martirilor (*mensa martyrium*), iar în catacombe existau și mese portative (mobile) în care se închideau fragmente din osemintele martirice. După instaurarea păcii Bisericii, a început a se construi altare (jertfelnice) din materiale durabile (piatră, marmură) și scumpe (argint, aur)¹⁸⁸. Pe Sfânta Masă se așază Darurile de jertfă la slujba Sfintei Liturghii și de aceea ea simbolizează și ieslea, și mormântul Mântuitorului, și Cina cea de Taină la care Domnul a întemeiat Sfânta Euharistie. Acestea sunt și interpretările pe care Episcopul Teodor de Andida le dă în al său *Comentariu liturgic*: „Sfânta și dumnezeiasca masă are și înțelesul foișorului de deasupra casei, așternut, este denumită și iesle, și se mai cheamă și mormânt al lui Hristos, Dumnezeuul nostru”¹⁸⁹.

Așa este văzută simbolic Sfânta Masă și de alți sfinți comentatori: „Mormântul lui Hristos [...], pe care se jertfește pâinea cea adevărată cerească, în chip tainic și nesângeros. (Sfânta Masă) este în locul mesei

¹⁸⁷ P. EVDOKIMOV, *Arta icoanei...*, p. 133; cf. Sf. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând...*, p. 358: „Învelișul de deasupra altarului, în formă de absidă (μνᾶξ), este tipul cerului dintâi, iar învelișul celălalt al bisericii este spre închipuirea cerului văzut, având candelabrele aprinse dedesubt, în locul astrelor de pe firmamentul ceresc”.

¹⁸⁸ I. BARNEA, *Vechiul altar creștin* (în lb. greacă, teză de doctorat), Atena, 1940.

¹⁸⁹ TEODOR DE ANDIDA, *Comentariu liturgic*, în PG 160, col. 414, și în trad. I.G. Bulat, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIX (1971), 3-4, pp. 300-322.

lui Hristos cu Apostolii [...] și simbolizează scaunul lui Dumnezeu peste heruvimi”¹⁹⁰. Este locul de jertfă „al Mielului înjunghiat” (*Apocalipsa* 5, 6).

La piciorul Sfintei Mese se îngroapă o părticică din sfinte moaște, după vechea tradiție creștină, când, de teama persecuțiilor, creștinii se ascundeau în catacombe și acolo săvârșeau Sfânta Jertfă pe lespede de pe mormintele martirilor. Sfânta Masă amintește și mormântul celor care au murit pentru credința în Hristos: „Am văzut sub jertfelnic sufletele celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o” (*Apocalipsa* 6, 9).

După Sf. Simeon al Tesalonicului, Sfânta Masă Îl închipuie pe Mântuitorul ca Învățător și pe Proroci și Apostoli care au vestit în lume învățătura Lui, precum și pe toți aceia care au primit această învățatură¹⁹¹. „Sfânta Masă printr-un transfer mistic închipuie pe Domnul Însuși. La hirotonia unui preot, în momentul punerii mâinilor, candidatul îngenunchiat ține fruntea sprijinită pe Sfânta Masă, aceasta simbolizând pe Hristos. Este imaginea Sfântul Ioan, culcat pe sânul lui Iisus” (cf. *Ioan* 13, 23)¹⁹².

Sfânta Masă se acoperă mai întâi cu o pânză albă numită *cămașă* (κατάσκα) strânsă cu un șnur în jurul piciorului. Aceasta închipuie giulgiurile cu care a fost înfășurat trupul Domnului la punerea Lui în mormânt. La cele patru unghiuri ale Sfintei Mese, sub „cămașă” se pun icoanele celor patru Evangheliști. Icoanele Sfinților Evangheliști de pe Sfânta Masă simbolizează mărturia că se păstrează și se predică învățătura lui Hristos, așa cum s-a fixat în scrierile evanghelice¹⁹³. Peste

¹⁹⁰ SF. GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Descriere a bisericii și contemplație (explicare) mistică*, în PG 98, col. 388 D; SF. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre sfânta biserică și sfințirea ei*, în PG 155, și în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, p. 125.

¹⁹¹ SF. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre sfânta biserică și sfințirea ei*, cap. 133, p. 126: „Iar masa este în patru laturi (unghiuri), că dintr-însa s-au hrănit și se hrănesc marginile lumii; și este înaltă pentru înălțimea lucrului și a tainei cerești; și este cu totul de la pământ ridicată și de stâlpi susținută, că de pe pământ s-a înălțat și are stâlpi de la pământ pe cei care s-au jertfit pe dânsa, pe Proroci și Apostoli, care cu întărire neclintită o sprijinesc; și de multe ori are mai mulți stâlpi, după numărul Prorocilor sau al Apostolilor, iar uneori numai unul, care și *Kalamos* (trestie) se numește și pe Iisus Îl reprezintă, Care îi covârșește pe toți”.

¹⁹² P. EVDOKIMOV, *Arta icoanei...*, p. 133.

¹⁹³ TEODOR DE ANDIDA, *Comentariul liturgic*, în PG 140, col. 417-468, 4, și în trad. I.G. Bulat, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIX (1971), 3, pp. 300-325.

„cămașă” se întinde un alt acoperământ, numit *endotion* (ἐνδύτον) mai frumos (de mătase), strălucitor, de culoare galben sau roșu, care simbolizează mărirea lui Dumnezeu sau strălucirea feței Domnului de pe Muntele Tabor¹⁹⁴.

Deasupra se întinde o bucată de pânză sau stofă numită *iliton* (de la εἰλώω - *a înveli*) care servește ca învelitoare pentru Sfântul Antimis, care se așterne deasupra ilitonului. Deosebirea între *iliton* și *Antimis*, care este și el o bucată de pânză, este că antimisul cuprinde la un colț, cusute într-un mic buzunărel, moaște de Sfinți¹⁹⁵. Pe Sfântul Antimis se așază Darurile pentru săvârșirea Sfintei Euharistii.

Antimisul simbolizează mormântul Mântuitorului, precum și giulgiul, iar ilitonul în care stă învelit antimisul închipuie fie și giulgiul, fie numai mahrama cu care a fost înfășurat capul Domnului la punerea Lui în mormânt. Pe Antimis se pictează icoana punerii Mântuitorului în mormânt, crucea Răstignirii, cununa de spini, ciocanul și cuiele, sulita, buretele cu oțet și fiere, cocoșul care a cântat de trei ori și alte semne care amintesc de Patimile Domnului. La cele patru colțuri ale Antimisului sunt pictate chipurile Evangheliștilor cu simbolurile lor, iar pe marginea Antimisului se scriu de obicei cuvintele troparului *Iosif cel cu bun chip*.

Pe Sfânta Masă stă permanent *Sfânta Cruce*, simbol al Răstignirii, și *Sfânta Evanghelie*, simbolizând pe Iisus Care a dat Legea cea Nouă a învățăturii Sale. De asemenea, pe Sfânta Masă stă totdeauna și *Chivotul* (ὁ κιβωτός, τὸ κιβώτιον), numit și *artoforiu*, *pixidă* sau *tabernacul*, care este o cutie de metal prețios, de forma unei bisericuțe miniaturale (a bisericii respective) și în care se păstrează Sfânta Împărtășanie pentru bolnavi, precum și Sfântul Agneț pentru Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, de la sfințirea până la folosirea lui¹⁹⁶. Chivotul amintește de vasul cu mană care se păstra în Chivotul sau Sicriul Legii din templul Vechiului Testament. „Tabernaculul (chivotul) conținând Trupul și Sângele lui Hristos va fi pus pe Sfânta Masă, ceea ce o transformă în mormântul sfărâmat de puterea Învierii”¹⁹⁷.

¹⁹⁴ SF. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre sfânta biserică și sfințirea ei*, cap. 127, pp. 119.

¹⁹⁵ Despre antimis și iliton, în *Liturgica generală*, vol. II, capitolul *Obiecte de cult, din stofă*.

¹⁹⁶ Vezi amănunte în *Liturgica generală*, vol. II, capitolul *Obiecte de cult, din metal*.

¹⁹⁷ P. EVDOKIMOV, *Arta icoanei...*, p. 133.

La unele biserici, în locul chivotului se află pe Sfânta Masă un fel de *baldachin* care se înalță pe patru stâlpi înfiți în cele patru colțuri ale Sfintei Mese. Baldachinul simbolizează cerul, de aceea se pictează pe interior soarele, luna și stelele. După Sf. Simeon al Tesalonicului, el simbolizează mărirea lui Dumnezeu Care stă pe scaunul cel prea înalt al mării Lui și darul cu care se acoperă ca și cu un veșmânt luminos¹⁹⁸.

În centrul baldachinului stă atârnat de un lăntșor un *porumbel* de metal prețios, simbolizând pe Duhul Sfânt Care sfințește Darurile de pe Sfânta Masă; în acest vas (porumbel) se păstra Sfânta Cuminecătură pentru bolnavi. El ținea locul chivotului de azi și era numit *porumbelul euharistic* (*columba*, περιστέρα).

În mijlocul absidei altarului, spre răsărit, se află *scaunul* sau *tronul cel de sus* (τὸ ἄνω κάθεδρα, θρόνος), iar într-o parte și alta (în marile catedrale) stau încă 12 scaune ale preoților închipuind pe Sfinții Apostoli, numite δέυθεροι θρόνοι, *presbiterium* sau *Synthron*.

Pe scaunul cel de sus se așază arhiereul în timpul citirii Apostolului, simbolizând pe Mântuitorul, iar scaunele presbiterilor înfățișează atunci pe Sfinții Apostoli participând la slava lui Hristos, după venirea Lui la Judecata din urmă. Sf. Gherman al Constantinopolului zice că scaunul cel înalt „arată și Venirea a doua a Sa (a Mântuitorului), în timpul căreia va veni cu slavă să judece viii și morții [...] după cum zice profetul: «Acolo au șezut scaunele pentru Judecată»”¹⁹⁹. Sf. Sofronie al Ierusalimului îl numește βῆμα și-i dă aceeași interpretare. Scaunul cel înalt închipuie și tronul ceresc pe care stă Hristos, de-a dreapta Tatălui²⁰⁰.

Absidiola de miazănoapte a altarului se numește *proscomidar* (θυσιαστήριον), în vechime, *protesis* (πρόθεσις - *punere înaintea*,

¹⁹⁸ SF. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre sfânta biserică și sfințirea ei*, cap. 139, p. 125; SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând...*, II, p. 358: „Sfânta Masă (ἄγια τράπεζα) înseamnă Sfântul Mormânt în care a fost îngropat Domnul”. Aceeași interpretare, la SF. GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Descriere a bisericii și contemplație (explicare) mistică*, în PG 98, col. 388-389.

¹⁹⁹ SF. GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Descriere a bisericii și contemplație (explicare) mistică*, în PG 98, col. 388-389.

²⁰⁰ „Prin intrarea arhiereului în ieraticon (altar) și prin urcarea pe tronul preoțesc se închipuie simbolic înălțarea și reșezarea Aceluia în ceruri și pe tronul mai presus de ceruri după petrecerea în lume” (MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, 8, p. 29, n. 4).

ofrandă), pentru că aici se aduc darurile credincioșilor. Ἡ ἅγια πρόθεσις simbolizează Golgota, Locul Căpățânii, în care a fost răstignit Domnul Hristos și pentru aceasta se aduce Jertfa în acest loc²⁰¹. Aici, preotul pregătește Cinstitele Daruri pentru a fi sfințite la Sfânta Euharistie.

La proscomidiar se păstrează de obicei și sfintele vase necesare cultului (potir, disc etc.²⁰²). Proscomidiarul simbolizează staulul în care S-a născut Iisus, dar și mormântul în care a fost îngropat trupul Său²⁰³.

Absidiola de miazăzi a altarului se numește *diaconicon* (διακονικόν), *schevofilachiu* (σκευοφιλάκιον) sau *veșmântar*, pentru că aici se păstrează veșmintele de slujbă, cărțile liturgice, lumânările ș.a. Denumirea de *diaconicon* s-a dat pentru că în vechime era în grija diaconului.

Acest spațiu este, în bisericile mai mari, o încăpere aparte, dar în bisericile mai mici el este o firidă sau numai un dulap.

b. *Tâmpla* sau *catapeteasma*, numită uneori și *iconostas*, este denumirea care se dă aceluia zid sau perete (făcut din cărămidă, lemn, metal, piatră sau marmură) acoperit de icoane, care desparte cele două încăperi principale ale interiorului bisericilor ortodoxe, adică altarul și naosul.

Este un element specific și important al locașului de cult ortodox, nu atât din punct de vedere arhitectonic, cât teologic și iconografic.

Tâmpla nu are un rost funcțional din punct de vedere arhitectonic și nu aparține structurii originare a bisericilor de tip bizantin, ci s-a format într-o epocă mai nouă (secolul IX-XIV). Rostul și utilitatea ei în cadrul bisericilor ortodoxe au fost puse în discuție în timpul din urmă.

Denumirea greacă de *catapeteasmă* (*văl, perdea*), folosită și în românește alături de cea de *tâmplă*, este de origine biblică și amintește de perdeaua care, atât la Cortul Mărturieii, cât și la Templul iudaic din Ierusalim, despărțea Sfânta Sfintelor de Sfânta (2 Regi 6, 21; Evrei 9, 3; Luca 23, 45)²⁰⁴.

²⁰¹ Sf. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând descrierea bisericii*, p. 358.

²⁰² Vezi în *Liturgica generală*, vol. II, capitolul despre *Obiecte de cult*.

²⁰³ Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre sfânta biserică și sfințirea ei*, p. 125.

²⁰⁴ „Catapeteasma este peretele interior al bisericii, care a înlocuit perdeaua tainică a Templului lui Solomon, care s-a rupt în momentul Învierii” (Sf. FILARET AL MOSCOVEI, apud L. USPENSKY, „Le problème de l'iconostase”, trad. rom., în: *Mitropolia Banatului*, XV (1965), 1-3).

Denumirea românească de *tâmplă* derivă după unii de la grecescul *τέμπλον*²⁰⁵, lat. *templum* (*loc sfințit, consacrat unei divinități, templu*), iar după alții, de la *templa* (formă din latina populară, în loc de *tempora*), devenită în română *tâmplă*, parte a feței omenești. Această din urmă derivare pare mai apropiată de adevăr, deoarece în Transilvania se folosea mai demult, în loc de *tâmplă*, termenul de *fruntar*²⁰⁶ și *fruntal*²⁰⁷, de la latinescul *frontale*, deoarece pentru ochii privitorului din naos, catapetasma bisericii este ca *tâmpla* sau *fruntea feței omenești*²⁰⁸.

Se mai folosește, mai ales în Occident, termenul grecesc de *iconostas* (εἰκονοστάσιον, de la εἰκων și στάσις - *susținător de icoane*), de origine mai nouă²⁰⁹. În Răsărit, acesta s-a încetățenit mai ales la ruși ca termen tehnic pentru catapetasmă, pe când cel de *tâmplă* (τέμπλον) este folosit de preferință la greci. Tot la ruși, s-a mai folosit în vechime (secolele XIV-XVIII) și termenul *deisis*, de la icoana tripartită care poartă această denumire și care a constituit nucleul original al întregului ansamblu iconografic al *tâmplei*²¹⁰.

Originea și evoluția formelor tâmplei. În cele mai vechi biserici creștine, cele de tip basilical, ca și în cele dintâi biserici de stil bizantin (secolul al VI-lea ș.u.), altarul era în general despărțit de naos printr-un grilaj scund (o îngrăditură) de lemn, de metal sau piatră, menit să împiedice doar intrarea laicilor în altar. Acest grilaj purta diferite numiri: δίκτυα (de la δίκτυον - *plasă, zăbrele, fileu*)²¹¹, περίβολοι (de la περίβολος

²⁰⁵ S. SALAVILLE, *Liturgies Orientales. Notions générales. Éléments principaux*, Paris, 1932, p. 103, crede că gr. τέμπλον a derivat de la τέμνω - a tăia, arătând o separație între altar și naos sau între clerici și credincioși.

²⁰⁶ Ierom. Miron (Elie) CRISTEA, *Iconografia...*, pp. 165, 206, 214-215, sub forma de *fruntariu* (*frontariu*). Întrebuințează și forma *tâmplă* (p. 211).

²⁰⁷ „Acest sfânt fruntal au plătit popa lancu” (inscripție pe grinda de deasupra icoanelor împărătești de la *tâmpla* de lemn, din secolul al XVIII-lea, a bisericii de lemn din Desești (Maramureș), la I.D. ȘTEFĂNESCU, *Arta veche a Maramureșului*, București, 1963, p. 115.

²⁰⁸ N. STOICESCU, *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din București*, 1961, p. 166, folosește termenul *fronton*.

²⁰⁹ Întrebuințat cu alt sens, la G. CODINOS COUROPALATES, *Despre oficiile Curții bizantine* (*De officiis aulae byzantinae*), 6, în PG 157, col. 61 D.

²¹⁰ L. USPENSKI, „Le problème de l'iconostase”, în: *Contacts*, Paris, XLVI (1964), și în trad. rom., în: *Mitropolia Banatului*, XV (1965), 1-2, p. 109.

²¹¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, X, 4, în PG 20, col. 846, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, p. 373, descriind biserica lui Paulin din Tir, notează că jertfelnicul din mijlocul altarului era înconjurat de mai multe gradele de lemn (πολλοῖς ἀπὸ ξύλου περιέραστε δίκτυοις).

- *incintă, îngrădire, împrejmuire*), dar denumirea cea mai des întrebuințată pentru acest grilaj era cea de *cancelli* (*cancellā*, grec. κάγκελλα sau κάγκελα)²¹².

Acesta era format din zăbrele ori din panouri despărțite prin coloane legate între ele la capete printr-o grindă orizontală (arhitravă) de lemn, de metal ori chiar de piatră sau marmură, frumos împodobită cu sculpturi și numită în perioada bizantină ὑπερθύριον (ὑπερθυρον) sau κοσμήτης²¹³.

La Biserica Sfântului Mormânt, construită de Sf. Constantin cel Mare la Ierusalim, grilajul care delimita altarul era alcătuit din 12 coloane semnificând numărul Apostolilor²¹⁴. Trei spații libere, prevăzute în *cancelli*, permiteau slujitorilor bisericii intrarea și ieșirea din altar. Spațiul din mijloc era acoperit cu o perdea care împiedica privirea celor din naos la slujba sfântă a Euharistiei și a altor momente ale Sfintei Liturghii²¹⁵.

Resturi din *cancelli* din lemn și piatră se mai păstrează în unele muzee din Apus²¹⁶. Astfel de fragmente s-au găsit și printre ruinele bisericilor paleocreștine de pe teritoriul patriei noastre, în Dobrogea: basilica cimiterială și cea din sud-estul cetății Histria, basilica din Callatis (Mangalia), bisericuțele din masivul de cretă de la Basarab-Murfatlar (Constanța) ș.a.²¹⁷

²¹² SF. IOAN DAMASCHIN, *Epistola despre sfintele icoane către împăratul Teofil*, 10, în PG 95, col. 325.

²¹³ SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Comentariu liturgic*, în PG 87, col. 3984; SF. GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Descriere a bisericii și contemplație (explicare) mistică*, în PG 98.

²¹⁴ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin*, III, 38, în PG 20, col. 1097-1100, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, trad. R. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 141.

²¹⁵ „Îngrăditura de grilaj care desparte altarul de restul bisericii (τὰ κάγκελλα) reprezintă forma îngrăditurii de grilaj a mormântului Domnului Hristos; (grilajele) sunt lucrări de aramă și opresc ca cineva să intre în altar, dar ele arată și locul de rugăciune în care are voie să intre poporul din afară, pe de o parte, iar pe de altă parte, aceste grilaje arată că înăuntrul, adică dincolo de ele, este Sfânta Sfințelor (τὰ Ἁγία τῶν Ἀγίων) și numai preoților le este îngăduită trecerea” (cf. SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând...*, IV, p. 350).

²¹⁶ Henri LECLERCQ, „Cancelli”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, X, 2 (1910), col. 1323 ș.u.

²¹⁷ I. BARNEA, „Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul Republicii Populare Române”, în: *Studii Teologice*, X (1958), 5-6, pp. 205, 207; XVII (1965), 3-4, p. 138.

În unele biserici unde grilajul (*cancelli*) lipsea, altarul se despărțea de naos printr-o perdea. Această perdea a rămas până azi (mai ales în bisericile armene). Tâmpla în forma ei inițială nu s-a păstrat nicăieri, ci ori s-a micșorat treptat până la dispariția ei, ca în bisericile din Apus, ori s-a dezvoltat, transformându-se în tâmpla sau catapeteasma de azi, ca în bisericile ortodoxe.

În Răsărit, înfrumusețarea grilajului despărțitor între altar și naos și transformarea lui în suport (purtător) de icoane a început cu mult înainte de epoca iconoclasmului. Arhitrava (grinda orizontală) de deasupra coloanelor grilajului (ὑπερθύριον sau κοσμήτης) era împodobită cu o cruce, sculptată în materialul arhitravei ori pusă deasupra ei²¹⁸.

La „Sfânta Sofia” din Constantinopol a împăratului Justinian, un grilaj cu 12 coloane, totul din argint cizelat, despărțea, ca și la Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim, altarul de naos, pe coloane detașându-se medalioane rotunde, cu reprezentări în relief ale Mântuitorului, ale Maicii Domnului, ale arhanghelilor, apostolilor și profeților, iar la mijloc, într-un mare medalion, crucea Răstignirii și monograma împăratului²¹⁹.

După triumful definitiv al cultului icoanelor (la Sinodul constantinopolitan din 842-886), dezvoltarea vechilor *cancelli* capătă un avânt nou²²⁰. Împăratul Vasile Macedoneanul (867-886), ctitorul vestitei Biserici Palatine Ἡ Νέα (Biserica cea Nouă), a înălțat între altar și naos un grilaj despărțitor deosebit de al celorlalte biserici, prevăzut cu uși împărătești în mijloc și uși laterale (diaconești), iar arhitrava de deasupra lor era împodobită cu o frumoasă icoană a Mântuitorului.

În această epocă și încă multă vreme (secolele IX-XIV), *cancelli* păstrează în bisericile bizantine înfățișarea unei galerii deschise, de coloane

²¹⁸ „Scândura de lemn, de marmură sau de metal de deasupra altarului, care servește ca loc de înfrumusețare (κοσμήτης), este împodobită după rânduiala legală, făcând să apară pecetea împodobită prin crucea Domnului Hristos cel răstignit. Această podoabă mai este și spre închipuirea catapetesmei (templului din Ierusalim)” (SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând...*, IV, p. 359).

²¹⁹ Charles DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, vol. I, Paris, 1925, p. 16; cf. N. IORGA, *Catapeteasma*, Vălenii de Munte, 1932, p. 2.

²²⁰ THEOPHANES CONTINUATUS (secolul al IX-lea), *Chronografia*, în PG 108; cf. Pr. Petre VINTILESCU, „Elemente de istoria artei creștine, dezvoltarea și răspândirea arhitecturii bizantine”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXV (1967), 1-2, p. 189.

libere, care la început nu aveau icoane decât pe arhitravă. Treptat, icoanele au început să apară pe zidurile care mărgineau *cancelli* și apoi pe spațiile libere dintre coloane²²¹. Pe lângă icoanele Mântuitorului și al Sfintei Fecioare, încep să fie puse și icoane ale apostolilor, prorociilor și anumitor sfinți, iar la mijloc, deasupra ușilor împărătești, icoana numită *Deisis* (δέησις - *rugăciune, mijlocire*), care apare menționată în iconografia bisericilor bizantine încă din secolul al VII-lea²²² și care stă la baza dezvoltării întregului conținut tematic al iconostasului de mai târziu²²³.

La atât se rezuma programul iconografic al catapetesmei bisericilor bizantine (grecești), la care se referă Sf. Simeon al Tesalonicului, la începutul secolului al XV-lea, în explicația sa referitoare la lăcașul bisericesc²²⁴.

Până în secolul al XIV-lea, în bisericile din Balcani, în Grecia, la Constantinopol și la Muntele Athos, persistă încă grilajul de tip vechi, adică scund (*cancelli*), cum se vede la bisericile de tip bizantin din Mistra (Peloponez), Staro Nagoricino (în Serbia) ș.a. Din secolul al XV-lea, încep să se umple cu zid spațiile dintre coloanele grilajului, devenind ziduri masive de cărămidă sau piatră, mai mult sau mai puțin înalte, decorate cu fresce²²⁵ și având trei uși, una la mijloc și două laterale.

Zidurile acestea sunt considerate ca o formă intermediară între grilajul de tip vechi (*cancelli*) și iconostasele înalte, de mai târziu²²⁶. Asemenea ziduri,

²²¹ A. GRABAR, „Deux iconostases en maçonnerie du XIV siècle”, în: *Recueil des travaux de l'institut d'études byzantines*, 7, Belgrad, 1961, p. 22.

²²² SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Panegiricul Sfinților Chir și Ioan*, în PG 87, col. 3557 (descriind biserica zidită în cinstea celor doi sfinți): „Am intrat în biserică. [...] Vedem o icoană mare și minunată, în mijlocul căreia este reprezentat în culori Domnul nostru Iisus Hristos și la stânga Lui Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoare și Fecioara Maria, la dreapta Lui, Ioan Botezătorul și Înaintemergătorul, adică *Deisis* (mijlocire) [...]. Sunt de asemenea înfățișați și unii din ceata slăvită a Apostolilor și a profeților și unii dintre mucenici, printre care și acești mucenici Chir și Ioan”.

²²³ Cf. L. USPENSKY, *Teologia icoanei*, pp. 100-101.

²²⁴ SF. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre sfânta biserică și sfințirea ei*, cap. 136, în PG 155, col. 345 C-D; și în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, p. 124, col. 2.

²²⁵ Ca la biserica din Staronagoricino (Serbia) construită între 1067-1071, iar la biserica din Bela Terkova (Karan) un iconostas întreg din piatră a fost împodobit cu frescă între 1332-1337 (A. GRABAR, „Deux iconostases en maçonnerie du XIV siècle”, p. 17).

²²⁶ N. SPEROVSKY, „Vechile iconostase rusești” (în lb. rusă), în: *Lecturi creștine*, Petersburg, 1893 (septembrie-octombrie), p. 336, apud N. USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 102.

din piatră, s-au păstrat până azi la noi, în vechea Biserică „Sângeorgiu” din Strei (Hațeg), de la începutul secolului al XV-lea (perete de piatră gros de 0,50 m, înalt numai cât cele trei uși²²⁷, și la ruși, în Catedrala „Sfânta Treime” din Lavra „Troîța” – Serghieva, în Catedrala „Uspenia” („Adormirea Maicii Domnului”) din Moscova și alte monumente din secolul al XV-lea.

Din secolul al XIV-lea, începe formarea catapetesmei prin înmulțirea rândurilor de icoane, până la două sau trei rânduri suprapuse. Sub această formă a rămas tâmpla bisericilor din Grecia, Athos, Balcani și Țările Românești, construite începând cu secolul al XIV-lea. Apariția marilor icoane de câte 2 și 3 m înălțime (în Rusia, picturile Sf. Andrei Rubliov, ale lui Teofan Grecul ș.a.), în cursul secolelor al XIV-lea și al XVI-lea, a dus la formarea iconostasului de tip clasic rusesc, executat din lemn, cu cinci până la șapte rânduri de icoane, luând forma unui perete de icoane care se ridică în înălțime de la podea până la vârful bolții arcului altarului²²⁸. Și, odată cu secolul al XVI-lea, catapetesmele bisericilor ruse încep să se acopere și de un decor sculptural în lemn, de stil baroc, excesiv de încărcat, executat pe arhitravele care despart șirurile de icoane, ca și pe colonetele și în jurul medalioanelor și panorurilor în care sunt încadrate icoanele²²⁹. În bisericile grecești, românești și cele balcanice (bulgărești, sârbești) s-a format, începând din secolul al XIV-lea, iconostasul mai scund, cu trei rânduri de icoane, care lasă să se vadă, din naos, pictura de pe bolta altarului; el s-a generalizat din secolul al XVI-lea și a rămas normativ până azi în toate Bisericile Ortodoxe, cu excepția celor rusești. Iconostasul are trei uși: două laterale și una centrală formată din două părți care se deschid lateral și poartă numele de *uși împărătești*. Se numesc așa pentru că în timpul Vohodului cel mare, atunci când se aduc Cinstitele Daruri de la Proscomidiar la Sfânta Masă, intră Domnul cerului și al pământului²³⁰.

²²⁷ M. PĂCURARIU, „Biserica din Strei-Sângeorgiu”, în: *Mitropolia Ardealului*, III (1958), 1-2, p. 133.

²²⁸ P. MURATOFF, *L'ancienne peinture russe*, trad. fr. A. Caffi, Praga-Roma, pp. 100-107; S. SALAVILLE, *Liturgies Orientales...*, pp. 106-107.

²²⁹ Cf. E. DEJAIFE, *Les saints icônes*, Chevêtogne, 1965, pp. 14-15.

²³⁰ Denumirea de *uși împărătești* s-ar fi dat și pentru că înainte numai împăratul putea intra prin această ușă, spre a-și aduce darurile la altar (cf. *Canonul 69 Trulan*).

Se mai numesc așa pentru că pe ele nu pot intra și ieși decât persoanele sfințite prin hirotonie. Ușile laterale, dinspre miazăzi și miazănoapte, se numesc uși îngerești sau diaconești, pentru că pe aici intră și ies diaconii, care în timpul serviciilor divine simbolizează pe îngerii slujitori. Deasupra ușilor împărătești este o perdea de stofă, de diverse culori (galbenă, albastră, roșie, mai frecvent albă), care se numește *dveră* (de la vechiul slav дверь - *ușă*) sau *perdeaua ușilor împărătești*. Ea se deschide ori ca un stor, trasă de jos în sus, ori se trage lateral de la stânga la dreapta, în momentele mai importante ale sfintelor slujbe.

Apusenii, obișnuiți cu altarul deschis, au obiecții în legătură cu catapeteasma. Întrucât – zic unii²³¹ – perdeaua care despărțea în templu Sfânta Sfintelor a fost sfâșiată prin Jertfa Mântuitorului, n-ar mai fi nevoie de un perete care să despartă altarul de naos, în biserica Legii Noi. Părerea și atitudinea aceasta este răspândită chiar de către unii ortodocși din diasporă, unde, în vremea din urmă, au început a se construi biserici fără tâmples. Teologii ortodocși, dimpotrivă, susțin că formarea tâmplei se bazează tocmai pe ideea că perdeaua templului n-a fost desființată, ci numai înlocuită în locașul creștin de cult prin catapeteasma altarului care o continuă, idee intrată devreme în conștiința bisericească și exprimată clar atât de teologii din trecut, cât și de cei din perioada recentă²³².

Teologii mistagogi de dinainte de dezvoltarea iconostasului în forma lui actuală – ca Sf. Sofronie al Ierusalimului, care în tâlcuirea sa despre locașul bisericesc spune că arhitrava vechiului grilaj despărțitor dintre naos și altar (ὁ κοσμήτης) „este și spre închipuirea ei” – se întemeiază pe o concepție teologică bine definită, având un rol important în desfășurarea cultului și în acțiunea catehetică și pedagogică, pe care pictura icoanelor din biserici o exercită asupra sufletelor credincioșilor²³³.

²³¹ H. LECLERCQ, „Iconostase”, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, VII (1928), col. 31; J. DWIRNYK, *Le rôle de l'iconostase dans le culte divin*, Montréal, 1960, p. 93.

²³² SF. FILARET AL MOSCOVEI, „Catapeteasma este peretele interior al bisericii care a înlocuit perdeaua tainică a templului lui Solomon, care s-a rupt în momentul Învierii”, apud L. USPENSKY, *Teologia icoanei...*, p. 114; Pr. Alexander SCHMEMANN, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. Pr. B. Răduleanu, Ed. Sophia, București, 2012, pp. 28-29.

²³³ SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând...*, IV, în PG 87, col. 3181-4002, și în trad. N. Petrescu, în: *Mitropolia Olteniei*, XVI (1964), 5-6, p. 359.

c. *Naosul*. Partea de mijloc a bisericii, adică spațiul dintre altar și pronaos, se numește *naos* (de la grec. ναός, lat. *navis ecclesiae* - *corabia bisericii*)²³⁴. Este locul în care stau credincioșii participanți la sfintele slujbe. Denumirea simbolică de *naos* sau *corabie* s-a dat acestei încăperi pentru că în vechime ea, fiind partea cea mai mare a bisericii, era considerată de fapt însăși biserica, în care credincioșii se refugiază spre a se salva din furtunile și valurile vieții, ca Noe în corabia cu care s-a salvat din apele potopului. Naosul corespunde cu Sfânta din Tabernaculul Vechiului Testament, unde intrau preoții pentru a aduce jertfele zilnice, iar acum credincioșii sunt și ei prezenți, împreună, „popor sfânt” (cf. 1 Petru 2, 9).

Am văzut că, în vechile biserici, spațiul naosului era despărțit, nu numai de altar, prin grilajul sau zăbrelele din care în Răsărit s-a dezvoltat catapeteasma, ci și de pronaos, printr-un zid străpuns de trei uși (uneori doar o singură ușă), numite *ușile frumoase* sau *ușile regești* (*speciosae et regiae portae*). Se numeau așa, fie pentru că prin ele intrau credincioșii în biserică, adică în casa Împăratului ceresc, fie pentru că aici, în fața acestor uși, regii și împărații creștini își scoteau armele și coroana înainte de a intra în biserică, din respect pentru Dumnezeu.

În bisericile mănăstirești și catedralele episcopale de mai târziu, în care vechiul zid despărțitor dintre naos și pronaos a fost înlocuit prin coloane ori pilaștri uniți prin arcade, spațiul dintre coloane este încă și azi prevăzut cu perdele. Perdelele se închid atunci când în pronaos se săvârșesc Laudele mici (Pavecernița, Miezonoptica și Ceasurile), Litia ori alte slujbe, care se fac, după rânduială, în pronaos.

În primele biserici creștine construite în stil basilical, naosul avea forma unei încăperi dreptunghiulare, mărginită de ziduri exterioare drepte și împărțite în interior, în sens longitudinal, în secțiuni numite *nave*. În stilul bizantin, în care bisericile iau din ce în ce mai mult forma de cruce, naosul își micșorează lungimea, dar caută să se lărgască prin cele două abside laterale, care dau locașului sfânt forma de cruce cu extremitățile brațelor rotunjite. Forma veche a navei dreptunghiulare

²³⁴ În unele regiuni ale țării noastre se întrebuințează și denumirea de *nava bisericii* (de la lat. *navis*).

alungite (fără sânnuri sau abside laterale) s-a păstrat însă și în stilul bizantin, fiind frecventă mai ales la bisericile românești din epoca lui Matei Basarab și din ultimele două secole.

a) Deasupra naosului se înalță, de obicei, *turla cea mare* (*Pantocratorul*), a cărei scenă picturală, ce descrie Ierusalimul ceresc, este pusă în evidență de interacțiunea cercului și a pătratului (cf. *Apocalipsa* 21, 16). „Navă eshatologică, naosul surmontat de forma sferică a cupolei sintetizează uniunea cercului și a pătratului, măsură și cifră a cerului și a împărăției”²³⁵.

Turla este sprijinită pe patru arcuri mari (două longitudinale și două transversale) care fac legătura cu pereții laterali ai bisericii; peste acestea se ridică corpul principal al turlei (tamburul), sub formă de cilindru ori de poligon (hexagon, octogon, decagon, duodecagon), legat de arcurile de susținere prin intermediul celor patru pandantivi (unghiuri sferice), iar tamburul turlei este încoronat și acoperit de o calotă sau boltă sferică, de diametru variabil după mărimea bisericii respective. Pe vârful turlei este așezată o cruce. Bisericile fără turla sunt puține, de exemplu, unele dintre bisericile moldovenești din epoca Sf. Ștefan cel Mare, al căror naos este acoperit cu bolți semicilindrice longitudinale, sprijinite pe arcuri dublouri (cum se poate vedea la Biserica Arbore); astfel de bolți găsim și la bisericile românești de lemn, la unele dintre ele bolțile semicilindrice fiind înlocuite chiar cu un tavan (plafon) plan, de lemn. Mai puține sunt cazurile de biserici cu mai multe turla pe naos; una principală (*Pantocratorul*) și una sau două (mai rar patru) secundare, mai mici.

Cât privește acoperișul exterior al naosului bisericilor noastre, el oferă o mare diversitate de forme, de la acoperișul simplu, în două pante, până la acoperișul mai complicat, care îmbracă separat turla sau bolțile, urmând linia sinuoasă a acestora. El este realizat din materialele cele mai diverse – lemn (șiță, șindrilă) la bisericile mai modeste, plăci de ceramică smălțuită, la unele dintre bisericile moldovene, țiglă obișnuită ori foi de metal (plumb, cositor, tablă, aramă ș.a.).

²³⁵ Paul EVDOKIMOV, *Arta icoanei...*, p. 128.

b) *Soleea*. Locul pe care este zidit altarul și este fixat iconostasul (catapeteasma) are o anumită înălțime față de restul interiorului bisericii. Această înălțime a pardoselii avansează pe un anumit spațiu din fața iconostasului înspre interiorul naosului.

Ea poartă numele de *solee*. Pe solee se urcă de pe pardoseala naosului o treaptă sau două. *Soleea* sau *chorul* este deci spațiul din fața iconostasului pe care credincioșii trebuie să urce spre a se apropia de sfintele icoane ca să se închine, sau de ușa proscomidiarului spre a-și aduce darul, sau în fața ușilor împărătești spre a primi Sfânta Împărtășanie.

În vechime, lățimea soleii era mult mai mare deoarece, după vechile descrieri ale interiorului bisericii, pe solee erau așezate stranele cântăreților, lectorilor, anaghoștilor și slujitorilor inferiori ai bisericii, precum și scaunele împărătești și ale dregătorilor mai înalți ai statului. Astăzi, soleea s-a îngustat până la lățimea de 1,50 - 2 m. În bisericile rusești și în unele biserici românești din Ardeal, soleea mai păstrează o lățime mare ca în trecut, ajungând până la jumătatea naosului. Despre simbolismul soleii aflăm de la Sfântul Sofronie, patriarhul Ierusalimului, că „locul mai înalt dinaintea catapetesmei (ή σωλεία) este spre închipuirea fluviului de foc, care desparte pe păcătoși de drepti, după cum spune Sf. Ap. Pavel: «Focul însuși va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia» (1 Corinteni 3, 13)”²³⁶.

În naos se oficiază slujbele Tainelor și Ierurgiilor mai importante, ca: Nunta, Maslul, Sfințirea apei (mici și mari), Tedeum-uri la diverse date și ocazii, Însmormântarea clericilor, Parastase.

Potrivit tradiției vechi păstrată până azi, mai ales în bisericile de la orașe, bărbații stau în partea dreaptă a naosului (spre miazăzi), iar femeile în stânga (spre miazănoapte)²³⁷. În bisericile de la țară însă, în naos stau numai bărbații, iar femeile rămân în pronaos. Pe lângă credincioși, în vechile biserici din secolele IV-VI, erau admiși în naos și penitenții cu păcate mai ușoare, precum și catehumenii care se pregăteau să

²³⁶ SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând...*, IV, p. 359.

²³⁷ Cf. *Constituțiile Apostolice*, II, 57, în Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 646. Despre necesitatea despărțirii sexelor în biserică, vezi SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia a XXIV-a la Evanghelia după Matei*, apud B. CIREȘEANU, *Tezaur liturgic*, vol. II, București, 1924, p. 123.

primească Botezul și aveau dreptul să asiste la Liturghia catehumenilor (iluminânzii).

c) *Amvonul* (ἄμβων - loc înalt, de la ἀναβαίνω - a (se) urca, a (se) sui) era în vechile biserici o estradă sau catedră înălțată în mijlocul naosului, pe axa longitudinală a bisericii, de pe care diaconii rosteau ecteniile și citeau Evanghelia, preoții rosteau predicile, anaghoștii făceau lecturile biblice (paremiile, Apostolele), iar psalții executau imnele din rânduiala slujbelor. La început, amvonul era un pupitru portativ pe care se așezau manuscrisele, cărțile cu textele sfinte care trebuiau citite sau cu cântările care trebuiau executate la serviciul divin. El se mai numea și *exedra*, *analogium*, *pulpitum*, *legitorium*. În bisericile mai mari erau câte două amvoane, unul în partea de miazăzi, pe care se citea Apostolul, iar altul în partea de miazănoapte pentru citirea Evangheliei și pentru predică. Pe amvonul din mijlocul bisericii (acolo unde era numai unul), preotul sau arhiereul citea și rugăciunea finală pentru concedierea și binecuvântarea credincioșilor de la sfârșitul Liturghiei (numită până azi *Rugăciunea amvonului*), făcea comunicări diverse despre sărbători, despre evenimente importante din viața bisericii și diferite dispoziții canonice, de interes general pentru credincioși (la început, se comunica și durata posturilor, excluderi din comunitatea bisericii, reprimirea penitenților în rândurile Bisericii ș.a.).

În bisericile-catedrale aveau loc pe amvon și ceremonii extraliturghice: încoronări de împărați, proclamări ș.a. Acolo unde se mai păstrează, amvonul are forma unei tribune rotunde sau poligonale, urcând pe una sau mai multe trepte și având la mijlocul estradei un pupitru portativ numit *analoghion*. În unele biserici mai mari (catedrale, mănăstiri, biserici parohiale din orașe), în locul amvonului din mijloc se află un amvon de forma unui balconăș rotund (hexagonal sau octogonal) suspendat pe peretele dinspre miazănoapte al bisericii, mai aproape ori mai departe de altar, la oarecare înălțime, servind numai pentru citirea Evangheliei și rostirea predicii (sunt și biserici care au două amvoane de acest fel, unul pe peretele de nord și altul pe cel de sud, ca la Biserica „Sfântul Spiridon” – Nou, din București).

Amvonul este împodobit cu sculpturi în lemn sau bronz, care au caracter simbolic: porumbelul simbolizează Duhul Sfânt, crucea simbol al credinței, ancora simbol al speranței și inima care simbolizează virtutea dragostei, trâmbița simbolizând propovăduirea Evangheliei, tărie și stăruință în apărarea credinței și învățaturii. Simbolismul amvonului este arătat de Sf. Simeon al Tesalonicului: „Drept aceea, amvonul stă înaintea ușii mormântului, arătând piatra cea răsturnată de pe ușa mormântului, și are înălțime, pentru înălțimea predicării, căci și îngerul deasupra pietrei a șezut și a predicat Învierea Mântuitorului. Drept aceea, și pe amvon presbiterii și diaconii citesc Evangheliile, închipuindu-i pe îngeri”²³⁸.

În marea majoritate a bisericilor, mai ales în cele de la țară, amvonul fix de odinioară a dispărut, rămânând însemnat numai locul lui pe pardoseala bisericii, sub policandrul cel mare, printr-o cruce ori un cerc, pe care se așază de obicei diaconii când rostesc ecteniile și cântărețul care citește Apostolul. Funcția lui o îndeplinește azi un fel de amvon portativ, numit *analoghion* (ἀναλόγιον, *analogium*), în formă de pupitru pliant acoperit cu o pânză brodată, pe care se așază Sfânta Evanghelie, când se citește, ori alte cărți din care se fac lecturi biblice (*Psaltirea*, *Mineiele* etc.). El se așază în mijlocul bisericii (pe amvon, la bisericile care îl păstrează) ori în fața ușilor împărătești, după cum este cazul.

d) *Tetrapodul* sau *proschinitariul* (προσκυνητάριον), numit pe alocuri și *iconostas*, este un fel de analog stabil, pe care se așază icoana sărbătorii (a sfântului zilei, a hramului bisericii ori sfânta cruce), pe care le sărută credincioșii când intră în biserică și când trec să se miruiască.

De-a lungul pereților naosului, de o parte și de alta, se înșiruie *stranele* (στασίδια, *sedilia*) pe care pot sta credincioșii (frunțașii bisericii, bătrânii, bolnavii). La extremitățile dinspre pronaos ale stranelor, se află,

²³⁸ SF. SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre biserică*, cap. 135, p. 140. Cf. SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând descrierea bisericii*, IV, p. 359: „Amvonul (ὁ ἄμβων) înseamnă forma pietrei pe care, rostogolind-o, îngerul a șezut deasupra ei, aproape de ușa mormântului, vestind mironosițelor Învierea; treptele amvonului amintesc scara lui Iacov”.

în latura de miazăzi, jețul arhieresc (tronul pe care stă episcopul când nu slujește), la care, în catedralele chiriarhale, se adaugă și scaunele clericilor însoțitori, iar în latura opusă, stranele autorităților civile. În timpul mai nou, în interiorul naosului unor biserici se așază și scaune obișnuite, mobile, pe care pot sta credincioșii în anumite momente ale serviciilor divine, ca în bisericile apusene.

e) *Stranele sau pupitrele lectorilor și ale cântăreților bisericești* sunt așezate în absidele naosului (în partea de sud și nord) pentru cântarea antifonică.

În unele biserici (la noi, cele din Ardeal), pe lângă pereții laterali ai naosului se află înșirați *praporii* sau *steagurile bisericești*. În multe biserici, praporii se păstrează în pronaos. Praporii sunt niște bucăți de pânză de aproximativ 1 m lungime, pe 0,60 m lățime, sau de dimensiuni mai mari, fixate pe o prăjină de lemn în formă de T și cu o cruce în vârf. Pe prapor se pictează chipuri sfinte: Mântuitorul, îngeri, sfinți, Botezul Domnului, icoana hramului bisericii. Praporii simbolizează steagul lui Hristos în jurul căruia se strâng credincioșii în lupta lor împotriva păcatului și a dușmanilor văzuți și nevăzuți, precum și biruința lui Hristos asupra răului și morții.

Originea praporului este legată de steagul cu cruce care a călăuzit pe Sf. Constantin cel Mare în lupta biruitoare împotriva lui Maxențiu, după ce a văzut proiectat pe cer semnul crucii pe care l-a pus apoi pe steagurile armatei sale.

f) *Sfeșnicele împărătești și policantrul cel mare*. În fața icoanelor mari de la iconostas ale Mântuitorului și Maicii Domnului, ca semn al cinstirii deosebite care li se cuvine, sunt așezate două sfeșnice mari fixe, numite sfeșnice împărătești. Lumina lor și a marelui policantru din fața altarului simbolizează lumina divină care se coboară din cer peste toți cei care participă la Sfânta Liturghie.

În dreptul sfeșnicului împărătesc din stânga se așază, în partea dinspre interiorul naosului, o masă pentru colive și prinoase (pască, ouă roșii, brânză, fructe după anotimp și sărbătoare) spre a fi sfințite și binecuvântate la Sfânta Liturghie.

d. *Pronaosul*, numit și *nartică* (gr. *νάρθηξ* - *cutie, scrin*), iar uneori *tinda* bisericii, este partea dinspre apus a interiorului bisericii, adică încăperea de la intrare. Aici stăteau odinioară catehumenii și penitenții. Astăzi stau credincioșii – mai ales femeile – în bisericile din sate²³⁹.

În vechile biserici, pronaosul constituia o încăpere distinctă, separată de naos printr-un zid, cu uși de comunicare, înlocuite mai târziu de coloane (stâlpi) unite prin arcade; la unele dintre bisericile românești de stil moldovenesc (secolele XVI-XVII), între naos și pronaos se interpune o încăpere distinctă, de obicei îngustă, numită *gropniță* sau *cameră tombală* (funerară), menită să cuprindă mormintele ctitorilor. Ea se desparte de pronaos și de naos prin ziduri masive transversale, cu câte o singură ușă de comunicare (cum se poate vedea la bisericile Mănăstirilor Neamț și Humor); aceste ziduri au fost suprimate la restaurarea ulterioară a unora dintre aceste biserici (ca la biserica fostei Mănăstiri Solca din Bucovina). Deasupra camerei mormintelor se afla, la unele dintre aceste biserici, *tainița* sau *ascunzătoarea*, în care se ascundeau lucrurile de preț ale bisericii, la vremuri de năvăliri sau războaie (cum se poate vedea la Biserica lui Bogdan de la Rădăuți sau la Biserica Solca din județul Suceava). La alte biserici moldovene din aceeași epocă, pentru adăpostirea osemintelor ctitoricești s-au adoptat alte soluții: fride adâncite în pereții laterali ai naosului și protejate de baldachine din piatră, de stil apusean (ca în Biserica lui Luca Arbore din Arbore-Suceava), ori alinierea mormintelor de-a lungul pereților laterali ai naosului și pronaosului, așa cum a procedat Sf. Ștefan cel Mare cu mormintele strămoșilor săi din Biserica Rădăuților, iar, ceva mai târziu, Sf. Neagoe Basarab în mănăstirea sa de la Curtea de Argeș, unde mormintele ctitoricești erau plasate inițial în navele laterale ale pronaosului²⁴⁰.

²³⁹ SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând descrierea bisericii*, IV, p. 359: „S-a făcut un loc pentru femei în biserică (ἡ γυναικωνίτις) pentru ca ele să fie separate de bărbați, așa precum mironosițele n-au intrat în mormântul Domnului Hristos împreună cu Iosif și Nicodim, ci, stând afară, plângeau”.

²⁴⁰ Vezi în urmă descrierea acestor biserici.

La bisericile mai noi, construite în secolele XIX-XX, pronaosul se prezintă însă ca o simplă prelungire, spre vest, a naosului, de care nu mai este despărțit prin nimic. Din punct de vedere arhitectonic, el are forma unui dreptunghi alungit (mai rar pătrat), mărginit spre miazăzi și miazănoapte de zidurile laterale, iar spre apus de zidul transversal în care se află și intrarea principală în biserică și care desparte pronaosul de pridvor. La bisericile mai noi, pronaosul este acoperit de cele mai multe ori de o boltă semicirculară longitudinală, iar la cele mai vechi, de două bolți, hemisferice, cu sau fără turlă. Sunt și biserici cu o singură turlă pe pronaos, cum este cazul mai ales la bisericile muntene construite din secolul al XVI-lea înainte. Această turlă servește de obicei și ca o clopotniță (atunci când aceasta nu constituie o construcție separată de biserică), păstrându-se aici clopotele și toaca, despre care am vorbit mai înainte. În clopotniță se urcă printr-o scară interioară, construită în grosimea peretelui de nord al bisericii, ori printr-una exterioară, adăpostită într-un turnuleț adosat peretelui de nord al pronaosului (mai rar peretelui de sud), așa cum găsim la unele biserici muntene din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

Împărțirea de odinioară a pronaosului, în pronaos intern și pronaos exterior (*atrium*), nu se mai păstrează, din punct de vedere arhitectonic, decât în unele biserici moldovenești din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, care, în afară de pronaosul propriu-zis (interior), au și un pronaos exterior închis, având intrarea prin latura de nord ori prin cea de sud (ca la Voroneț, Putna, Solca, „Sfântul Gheorghe” din Suceava, „Sfânta Parascheva” din Roman, Sucevița)²⁴¹.

e. *Pridvorul*. În restul bisericilor românești, locul pronaosului exterior din vechile locașuri creștine l-a luat pridvorul deschis, o încăpere

²⁴¹ Sf. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Cuvânt cuprinzând descrierea bisericii*, IV, p. 359: „Există și un pronaos interior (ἡ νάρθηξ) pe lângă pronaosul exterior, pentru ca poporul să stea afară în timpul tămâierii. În ceea ce privește starea catehumenilor, care ședeau în nartică, aceștia sunt spre închipuirea îngerilor care nu se pogoară pe pământ, dar privesc din ceruri inițierea în tainele sfinte, ori (altă explicație) catehumenii sunt aceia la care se referă cuvintele Sfintei Scripturi, atunci când zice: «Ridicați porțile» (*Psalmul* 23, 7)».

deosebită de la fațada de apus a bisericii, mărginită de coloane (stâlpi) sprijinite pe o balustradă de zid continuu și unite la partea superioară prin arcade (spațiul gol dintre coloane și arcade a fost umplut ulterior la unele biserici prin zid, din cauza intemperiilor); acoperișul acestor pridvoare este la un nivel inferior față de acoperișul naosului și pronaosului, iar în interior el are fie forma unui plafon drept, fie a unei bolți semicilindrice transversale ori a unor calote semisferice. Acest tip de pronaos exterior (pridvor) apare la noi mai întâi la unele biserici moldovene și muntene de la începutul secolului al XVI-lea (Humor, Moldovița, Snagov); la bisericile moldovenești, el evoluează apoi spre forma pronaosului închis, pe când la cele muntenești din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, se generalizează, devenind unul dintre elementele specifice ale stilului brâncovenesc. La bisericile mai noi fără pridvor deschis, locul acestuia l-a luat un fel de portic închis, de porții mici și de diverse forme (pătrat, rotund, poligonal), menit să protejeze intrarea în biserică, amintind de atriumul vechilor biserici creștine. La bisericile mai mari construite pe un soclu mai înalt, la fațada de apus, există scări cu 12 trepte (ca la Biserica Sfântului Neagoe de la Curtea de Argeș, la Biserica Domnița Bălașa din București ș.a.), simbolizând pe cei 12 Apostoli, ca un avertisment că intrarea în casa lui Dumnezeu și Împărăția cerului se dobândește prin cunoașterea și împlinirea Evangheliei propovăduite de cei 12 Apostoli.

În pronaosul bisericii se săvârșesc, în mănăstiri, slujbele Laudelor mici (Pavcernița, Miezonoptica, Ceasurile), iar în bisericile parohiale unele Taine și Ierurgii, ca Botezul, Mărturisirea, prima parte a Litiei, slujba înmormântării mirenilor ș.a. Aici se păstrează *colimvitra* (κολυμβήθρα) sau *cristelnița*, adică vasul în care se pune apa pentru botezul pruncilor, vas care a luat locul baptisteriilor de odinioară. *Nășălia* este un alt obiect care este nelipsit în uzul bisericii și pe care se așază morții.

Deasupra părții de apus a pronaosului, în bisericile mai mari din timpurile noastre, se construiește *cafasul*, o estradă înălțată, de unde cântă corul.

BIBLIOGRAFIE

Bouyer, L., *Architecture et Liturgie*, în coll. *L'Esprit liturgique*, vol. 28, Paris, 1967;

Congar, Yves Marie-Joseph (OP), „L'Église comme mystère”, în vol. *L'Ecclésiologie du Haut Moyen Âge de Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Cerf, Paris, 1968, p. 324 ș.u.;

Dölger, J., „Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum”, în: *Antike und Christentum* (Münster), I (1930), pp. 162-183;

Eisenhuth, H., „Gottesdienst und Gotteshaus. Das Kultische Raumproblem der Kirche im Zusammenhang mit der Baustilgeschichte und der Liturgie”, în: *Byzantinoslavica* (Jena), XVIII, (1957), 1, p. 152 ș.u.;

Frențiu, Vasile Pr., „Templul Vechiului Testament, prototipul lăcașului de cult creștin”, în: *Mitropolia Banatului*, XXIX (1979), 1-3, pp. 8-19;

Hackel, A., „Der Kirchenbau als Symbol”, în vol. *Der Christliche Osten. Geist und Gestalt*, Regensburg, 1939, pp. 245-258;

Hackel, A., (Berlin), „Gestalt und Symbolik des morgenländisches Kirchenbaues”, în vol. *Morgenländisches Christentum*, Paderborn, 1940, pp. 277-303;

Hammerschmitt, E., *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, Stuttgart, 1962, pp. 1-51;

Hani, J., *Le symbolisme du temple chrétien*, Paris, 1962;

„Însemnătatea lăcașului divin pentru viața religioasă a creștinilor”, în: *Candela*, 1910 (oct.), pp. 549-551;

Klim, H.H., *Die biblische Darstellung des Altars in Mittelalter*, München, 1941;

Lassus, J., *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien en Syrie, du III-e siècle à la conquête musulmane*, în coll. *Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique*, vol. 42, Paris, 1947;

Leclercq, H., „Autel”, în *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie chrétienne*, I, 2 (1907), col. 3155-3189;

- Leclercq, H., „Basilique”, în *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie chrétienne*, II, 1 (1909), col. 525-602;
- Leclercq, H., „Église”, în *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie chrétienne*, IV (1921), col. 220 ș.u.;
- Liesenberg, K., *Einfluss der Liturgie auf die frühchristliche Basilika*, Neustadt, 1928;
- Mangenot, E., „Autel”, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. I, col. 2575 ș.u.;
- Măndiță, Nicodim Protos., *Amvonul, analogul, strana cântăreților și solea, cu însemnătatea lor* (broșură de popularizare);
- Necula, Nicolae Pr., „Semnificația simbolico-teologică a locașului de cult după tâlcuitorii bizantini ai cultului ortodox”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, VIII (1990), 7-10, pp. 129-134;
- Nussbaum, O., „Kirchenbau im Dienst der Liturgie”, în: *Liturgisches Jahrbuch*, XIX (1970), pp. 1-26;
- Pocknee, C.E., *The Christian Altar*, 1963;
- Sauer, J., *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Ausstattung des Mittelalters*, vol. II, Münster, 1964;
- Schultz, H.J., „Kultsymbolik der byzantinischen Kirche”, în vol. *Symbolik des Orthodoxen und Orientalischen Christentums*, Stuttgart, 1966, pp. 53-90;
- Stommel, E., „Bischofsstuhl und hoher Thron”, în: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, I (1958), pp. 52-78;
- Streza, Laurențiu IPS, „Biserica – locaș de închinare”, în: *Ortodoxia*, XXXIV (1982), 4, pp. 561-569;
- Streza, Laurențiu IPS, „Simbolul liturgic în arhitectura bisericii, locaș de închinare”, în: *Revista Teologică*, XX (2010), 2, pp. 113-125;
- Tarnavski, T., „Zidirea, întocmirea dinăuntru a locașului dumnezeesc”, în: *Candela*, 1894 (și extras);
- Uspensky, Léonide, „Le symbolisme de l'Église”, în vol. *Essai sur la Théologie de l'icône*, Paris, 1960, pp. 19-38;
- Uspensky, Léonide, „Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone”, în vol. *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, Stuttgart, 1962, pp. 53-90;

Uspenski, Leonid, „Simbolica bisericii”, trad. rom. în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXVI (1960), 5-6, p. 311;

Valentini, G., Caronia, G., *Domus ecclesiae. L'edificio sacro cristiano. Morfologia, Funzioni, Espressione*, E. Patron (ed.), Bologna, 1969;

Wieland, Fr., *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie*, München, 1906.

„Editura *BASILICA* a Patriarhiei Române publică ediția a treia a manualului de *Liturgică generală*, cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină. Publicarea acestui volum, al cărui conținut se predă studenților din anul al III-lea de Teologie Pastorală, s-a făcut din mai multe motive. Primul și cel mai important este acela că această lucrare, împreună cu volumul de *Liturgică specială*, alcătuiesc cel mai bun și cel mai complet manual de teologie liturgică, scris în teologia românească, ce acoperă toate temele prevăzute de programa analitică aprobată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.”

Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula

